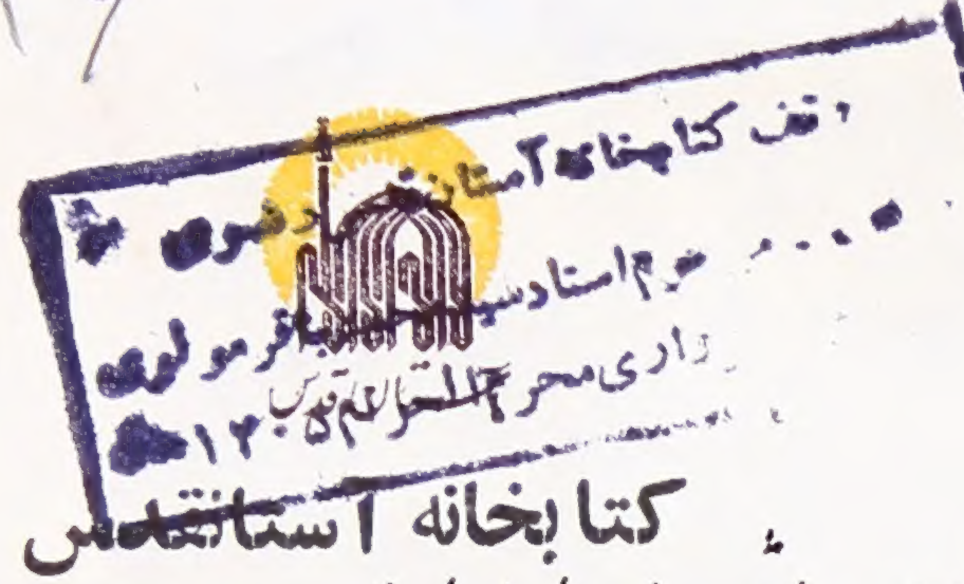
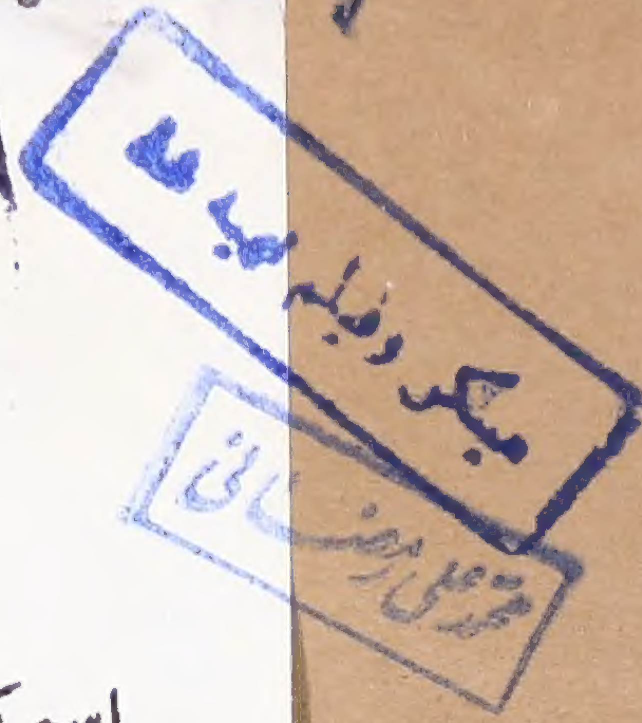
۱۳۸۴/۱/۳۰

۱۴۸۹۶





کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح اشارات ۶ب

مصنف خواجه نصیرالدین طوسی

مؤلف

خطی نسخ ۱۹ سطر

چاپی

سال [redacted] تحریر عدد اوراق ۱۶۷

جزء کتب حکمت شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۴۸۹۶ شماره قبض

واقف سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف

طول ۲۰ سم عرض ۱۵ سم شماره صفحات

۲۰/۱۰/۷۱
طالبان

شرح الشمسية

خليل اغا اوغلونك
عمر عبد الله ده
غروش دفعا
١
بارة
٣٠

خليل بك كوكلی
منلا عثمانده ذى القعده نك
اوسطنده كتاب بها كلی
غروش دفعا بارة
٣



سوكى افنديده ذى القعده نك
اوغلو منلا احمد علی ده
غرة سنده
غروش نقصان
ربع
١

كسدجى
حاجى مصطفی ده
غروش ماه ذى القعده نك
غرة سنده
٤

غروش
١٢

حسن افندی

حاجی كريم اوغلی
مصطفی ده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب تمم بالخير

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات اقول اعلم ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني العلم الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مرتق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسئل الله تعالى الاعتصام

في البيان

في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما سمى ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا

قال فالجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو المعنى الاول لانها ليست مما لا يكون جوهرا فتصير جوهرا بل هو الثاني فان النمط يحقق حقيقتها انها مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها في الهية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقرب الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفة التي هي ابعدها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من المبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف من المادة والصورة فصارت مباحث حال المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدئ بالطبيعيات ايضا ولكن شرط ان يرفع منها هذه الحوالة من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة اولا ولما قصدها لزمه ان يبين

احوالها

ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي
لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد الذي لا يبتني على مسئلة يقتضي حوالة اخرى فصار هذا
النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلفة من العلمين وقبل الخوض في المقصد نقول الجسم
يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد
الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع للعلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح
حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس بجنس لما تحته واحال ابطاله الى سائر كتبه واما ثانيا
فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما و
يلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما
بالعرض والجواب عن الاول انه لما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود
لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون
جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا
يحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبوله
الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام
مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا
يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما
ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة احدها كون
الجسم متالفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر
المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو مذهب النظام و

بعض

بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل للانقسامات المتناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه
بالمناهج والبينات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها
كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه
جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى
وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب
الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية
الراي الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وقد عرفت انه سمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج
في اثباته الى البرهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع
والمحمول عن اللواحق او التنظير منبهة من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل
ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة عبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة
من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل فعولة لكل جسم ذي مفاصل القضية والجسم الطبيعي
المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع عبارتها
عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فتسميتها بالمفاصل الحيوان
وسماها باسم ما ينضم عندها اجزاء غير اجسام تتالف منها الاجسام وزعموا
ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع
منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ذكر للاجزاء احكاما اربعة
اولها انها ليست اجساما والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها لا تقبل
الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس

وهذه احكام مسلمة بين اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريبا لمذهبهم والبقية تمهيدا لما ينقضه
بدءا على ما ينبغي ان يفعله ناقضو الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة
وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة
او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد يسمى الاول
بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما
يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على استحضار الاحاطة
بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير
والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها مختلفة في النسخ ففي بعضها هكذا لا كسرا
ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها
ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع
الكتاب ولا انهم يعلمون ان الاوساط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا
غير ما يلقاه الآخر وانه ليس لواحد من الطرفين يلقاه بأسره هذا ابتداء شروعه في
النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوساط الحاجبة للطرفين عن التماس لا
يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر
فهذه اقسام ثلثة الاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو
تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا
ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو مع نفسه
مناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية
والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او

٤

او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض
بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته
على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى ابطال القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين
المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس لكل واحد من الطرفين
يلقى من الاوساط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة
بالاسر لكنه ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس للواحد
من الطرفين يلقاه بأسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره
ولانه مع احالته يستلزم للمطلوب وانما رجع الى ابطال القسم الثالث مع ان المناقضة
قد تمت لانه لا بد الا اقتصار على نقض الحكم بل المقصود ابطال هذا الرأي
في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه ذاهب وانه يجب
لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ماست
فسيرهما واحدا لم يكن له بد من ان ينتفي فيه بديهيا احال القسم الثاني وهو
القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان
عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه
اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه
الحكيم ميلا واما الحيز عندهم هو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي
لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور
فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي فلا لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان

او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانيهما او حيزهما او ما

شئت فسمه واحدا لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوزنا ان يداخل الوسط

فلا بد من ان ينفذ في الوسط فيلاقي غير ما لقيه من القدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة

اي فيلاقي الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه

حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في

الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلاقي غير ما لقيه

انه يلاقي حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ و

القدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم

للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على

هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون

النفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد

المماسة وقبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي

نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسام واثباته مبني على نفي

الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم

شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الوسط مبدء بحالة وملحق باخرى

فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب

واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقاة الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقاة

الوسط وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فح لا يكون ترتيب وسط وطرف

ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة الملاقاة

بالاسر

بالاسر بل بقي فراغ والقسم ما يلاقي اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط

بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وح ترتفع الامتياز

في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية

وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه

وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء

ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين

المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم الثالث فتقسم الجزء والحاصل ان تجويز

المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول

بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم ملاقاتها

او ملاقاتها بالكل والبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف

الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محال والقول بها

محال فهذه تقرير الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة

لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ماض والى ما يستقبل وهما غير موجودين

والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا

لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك المسافة والا انقسم ما في

الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال

المقادير على ما سيأتي انشاء الله تعالى **وهم واشارة**

ومن الناس من يكاد يقول بهذا الثاني لكن من اجزاء غير متناهية يريد ابطال

الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهو لا ملاقا

واتفقوا على نفي نفاة الجزء ولم يقدروا على رده اذ عنوا الجهاد وحكموا بان الجسم
ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في
الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من
الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء
صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات
التي لا تتناهى فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في
الجسم وان الكثرة انما تتالف من آحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد
يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل
عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل على اشياء
لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا
به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهولاء يذهبون الى ما لا يتناهى
فهولاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد
يناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع
قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة فلما الزم الزمهم
ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل
الاجزاء ولما الزم هولاء اصحاب المذهب الاول تجزية اجزاء القريب من مركز الرحى
عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه
ارتكبوا القول بسكون البطئ في بعض ازمنة حركة السريع والزمهم من ذلك
القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين

اي فلما ديروا لازما لاصحاب هذا المذهب وجوب [illegible]

بالطفرة

بالطفرة وتفكك الرحى على ما لهش ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهي موجودان فيه قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك
على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاول من مقولة الكم والثاني
من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به
المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا
وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون
موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان
الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم
الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح
فاذا كان كل متناه تؤخذ منها مؤلفا من احاد ليس حجم ازيد من حجم الواحد لم
يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل العدد لتقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا
اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون و
هذا قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير
لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل العدد بل عساه
لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لو وقع الظن
بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد
ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها هو بالمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد
وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الجسم
ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا

ايدم

فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بين الاعلام

التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض

فان النقطة التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث

لا يتمايز في الوضع و يختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون

متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير و

التغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير

الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ

بارتفاع التعدد على سبيل التجويز وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم

الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم

هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يتألف من كثرة متناهية جسما

ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير اخذ ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما

يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا

عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل

حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم يطلق الآن على المتصل

في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ما فلا ينبغي ان يدخل فيه آخر

مثل قال الفاضل الشارح انه ينبغي ان يضمر في المتن لفظ وذلك بان يقال او امكنت

الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من

قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليه فاقول ليس الى هذا

الاضمار احتياج لان الضمير في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة

بل العقود

ن الى العدد مخصوص بالمعدود الكثرة متناهية يقع على اي عدد يفرض بشرط ان يكون متناهيا ليست مخصصة بعدد دون عدد بل

بل يعود الى الآحاد التي اليها يعود الضمير في قوله منها او التأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات

بينها في الجهات لا ان يفرض او لا تأليف لكثرة في جهة ثم يحتاج للتأليف في الجهات الأخر

الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافة

امكان النسبة بين الجسم المؤلف من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات

وذلك بعيد عن الصواب لانه بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون

بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما

ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا العقد لكفاه في مناقضة القائلين

بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي قد الفه فرضنا يتألف مما يتناهى

لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى

اصلا كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي

القدر هذا تالي لقوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة

شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله

متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة

متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تالي المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير

الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل تأليفها

في الجهات حتى كان جسم نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية

نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين

المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيرها جسما وذلك

لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا ولكن

ازدياد الحجم يجب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير

المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف وهذا استثنا لنقيض تالى المتصلة

المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما اعنى ان كان

لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او حجم الاجزاء

ليس بازيد منه والثاني بط لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو ازداد المتناهية

كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم شرح حسيني

المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة

متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهو ف صح فليس الاول حقا واذا بطل

القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لتنبيه البين اوجب

الفطران الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان

يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس

لامتداده مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى سواء كانت

متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة

في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام

وانما قال جميع الانقسامات لامكان حصول بعضها لاجل اختلاف الاعراض و

الاضافات فهذا هو المطلق في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الا الى بيان

زايد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون

مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام

المتناهية المقدار لا يجوز ان يكون مؤلفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم

غير متناه

غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده

بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها و

سيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه القدر هنا قال الفاضل الشارح

انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية

ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن

المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان

العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية

مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا يتجزى ويدل عليه قوله

الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا

يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول

بهذا التاليف فكانه قال من الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا

نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل

جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب

وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون

لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو

قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح

عليه سؤالا هو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم

بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان

وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل

اي القائل بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى الغير المتناهية والقائل بتركبه من المتناهية من الاجزاء س

ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع
الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب
ان يكون عديم المفاصل الا المانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجود
عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان بل هو متصل
في نفسه كما هو عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم واتصال المفاصل على ما ذهب اليه العرفان
امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس
لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل فيه اما انه
بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بالوهم وفرضا ان امتنع
الفك بسبب اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب
ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول والسبب ووقوع المفاصل لا يخرج عن الثلثة المذكورة
في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون مؤديا والثاني لا يكون
اما في الخارج او في الوهم مثال الاول اما بالفك والقطع ومثال الثاني اما باختلاف عرضين
قارين ومثال الثالث اما بالوهم تذنيب الشئ الذي لم يكن تاليفه من احاد لا تقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل
التحصيل فيه اطناب وللمستبصر بشدة القدر الذي نورده لما ابطل احتمالين
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار هنا الى بطلان احدهما بقوله وجب
ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي
هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية
لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمي الفصل

تذنيبا

٩

اي على حال الجسم التاليف في الاتصال وعدم
التاليف مما لا يتجزى س

تذنيبا لان هذا الحكم فرع لما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث
الحركة والزمان فان اهل العلم اي طبقة الكلام فيها وللمستبصر بشدة القدر الذي نورده
اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم ايضا
مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها او زمان تلك الحركة
كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة والزمان قد حصل من المباحث المذكورة
ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة
بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد
بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام
والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح
والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال
المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يتبين وجودها
بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة
وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة
ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك
ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال هو حد مشترك
هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها
والا لكان المنصف مثلثا بل هي موجودة مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن
قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا
متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح

اي الجسم التعليمي الا ان المراد بقوله مقدارا
ثخينا اي الجسم الطبيعي جسم تعليمي ثخين س

اي اعم من ان تكون متصلة او منفصلة س

هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح
وللامر الذي يقابل رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح
وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجرام والمراد ههنا المعنى الاول
والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن
ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى
الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة
الجسمية ايضا لا يضره وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال الجسم
بحيث ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار
متحدة النهاية بمقدار اخر فيقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون
الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان المتصل
بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر
هذا فنقول المراد في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا
يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي المتصل على ما هو فصل الكم المتصل
وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينية وانما قدم الثخين لانه اعرف
فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في
الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر
وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة
وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم فيكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي
شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في
الكتاب

الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وكاملة امرا بينا غير
متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وكاملة واتصاله هو كونه ذا جسم تعليمي
فاذا قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يبرهن ان الجسم شيء مغاير لهذه الامور فانه لم يبرهن ان له حقيقة مغايرة
لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او صحة شيء له وهو مغاير
لهذه الامور وكونه من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو الفصل الذي
يتحصل به جوهريته قوله انه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك
كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا
غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بيناه لها هذا
البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها
غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اتيان الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله الوهمي
وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر ولقائل ان المتصل بذاته غير القابل
للاتصال والانفصال فلا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة
الجسمية وهي التي شانها الاتصال بذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد
الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا وشكلا بشيء من الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو
الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولا يحمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو
المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال
الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصل ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل به
للاتصال والانفصال بقوله فلا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال

بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث
اللفظ للذي يطرأ على احدهما ويبقى بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها
الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال
لا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا للعدم ولقبل الاتصال لكان الشيء قابلا للنفس واذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان بالمغايرة
لكن قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال ومن وجود الانفصال وهي الهيولى المنافية للاتصال ظاهرة
والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى
فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية او هيئة الشكل التابع لوجودها وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة
للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح
قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة دليل مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له
الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث بقوة حدوثه حال القبل دونه وكل ما هو حال قبل شيء فهو غير
ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح
الباقيين ثم قال ان اثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال
ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محل الاتصال فلا بد من شيء آخر كان عند صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما
من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس
الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان ان قبوله بانها من الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى يثبت لنا
ان ذلك المحل ليس هو الاتصال بل شيء آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات
ليست اعداما صرفة فهي يستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان
يتصل على ما قال فهو ايضا يستدعي محلا وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكره مغايرة

قوة الاتصال

قوة الاتصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا
وايضا التنبيه على وجود الشيء القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ يبعد ان توهم الاحتياج الى وجود
الانفصال على وجود القابل له لانه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يتقدم وجوده وتلك القوة لغير ما
هو ذا المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله
متجددا المتصل بذاته ما دام موجودا في ذاته فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال
ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما
فهو عند الانفصال قد يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة
المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو
الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخرج عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال
كونه متصلا وقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال لا يقابل للانفصال وجب ان يكون
حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به تقوم على قبول الانفصال وهو
الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان نعلم انه لا يمكن ان يكون
الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما يسري ان اوهام المتكلمين في وجود المادة
وذلك لان في كل الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد ان يضاف شيء
ما متصل بذاته البتة حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يثبتون ان كون الجسم متصلا في ذاته امر زائد مقوم
للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها اي الاتصال
يعرضان للمادة لا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشيء المتقسم

انتفا في المادة بالوحدة او التعدد حيث ماذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كانت تعدد الجسمية بعينها وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا لمادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى وموجبا لمادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بالوحدة ولا التعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى هي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا هي لم يكن بالمحلية اولى بالجسمية من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية لكونها في الجسم وهو لم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتمل على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم وانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما حسبت كذلك هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب الوهم فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هي بها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر ان كل ذي حجم يحجب طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع تمحضا وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في

الوجود

الوجود او الوهم لوجود ذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبارين من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك به وجوده ما سنح احده كذلك واشار اليه بقوله طبع الامتداد فان الطبع يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبع شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا وان اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف واذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كان طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة ابدا اذا صادف بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال مفتقرا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت لانها طبيعة نوعية محصل مختلف بالخارجيات عنها وهي الفصول وقد بينا ان الطبيعة يكون باعتبارات مادة وباعتبارات جنسا وباعتبارات نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها نوعا ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصل وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بان يضاف اليها معنى العموم فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجيات وعدم الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل

كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور وكان في هذا الكلام جوابا عن ايراد بعض الحكم المذكور
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من
الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارج عنها
فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية الذي هي طبيعة جنسية غير محصلة
وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها
المحصل فاذا اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنه لم تقتضه مع غيره لا انها مع غيره لا يكون ذلك المحصل
اي غير جودنا المحصل
بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك
به قبول الابعاد الذي هو معلوم لا نعم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي
يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا
يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل في البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى
القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل
فهذا القدر معلوم مشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة لنا الى ما عداه مما لا نعلم وعن المناقضة ان الوجود
ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما يجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب الحلول
لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض
الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة لسوء اعتبار الكليات وينحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل
بالاعادة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل
للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي
بحسب الفرض والاوهام وما يشبهها فقد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وقد ذكرنا

المذاهب

المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربع وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة
هذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام
المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي مؤلفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة
وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما بالجهة
المذكورة ومقادير ها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وانما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية
وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ديمقراطيس
ذهب الى ان تلك البسائط كروية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم
يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما تصدر عنها افعال مختلفة
لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم يجعل اشكال الجسمانيات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال
العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا
المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء باجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي
عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام
الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى
مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما
تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب
والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي سميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا فان خطر
هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم
الاثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق

في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الواقع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الواقع للاتحاد الاتصالي
ما يصح بين المتباينين وهذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع
تلك البسائط في زعمهم وذلك لان الطبيعي المتشابه انما يقتضي حيث كان شيئا واحدا غير مختلف
فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعي يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه
الخارج عن الكل الموضوع الى تلك الطبيعة لا شك ان الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع
هذه الاربع اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر الفساد
فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك لسبب شيء لازمه قلنا لا نزاع في ذلك
وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما النزاع هاهنا هو في امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام لعرض
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد حقق القسمة الفرضية والتي
باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية
قسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع
في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع
يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل
واحد منهما في ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع
الماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم
من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص
بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك حكم المتباينين
في قبول الالتيام حكم المتصلين في قبول الانفكاك وحكم المتصلين اللهم الا من عائق خارج

طبيعة الامتداد

منفكا ح

طبيعة الامتداد لازم او زائل هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب
خارج من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة
الصلبة مثلا وكانه جواب سؤال منهم هكذا البعض من الفلك متصل عندكم بالجزء الآخر منه
مثلا ومنفصل عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك
الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما نذهب الى ذلك لما بينه
وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مفارق للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال
والاتصال بالغير وانتم مرضيتم البسائط متشابهة الطبع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن
الانفصال والاتصال ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا تخصص
بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخص معناه ان كل نوع مادي يستلزم لما يمنعه
عن الانفصال بحسب الطبع فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص
واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية و
يكون كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا
حكم كلي تابع في العلوم الطبيعية قد انجر به الكلام الى ان ذكره اثناء حل هذه الشبهة واعترض
الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الجسمانيات متفقة في الماهية وهو مم لما ذكره قبل وذلك كونه
لان الشيخ بنى حجته على ما يسلمه من كون البسائط متشابهة في الطبع اعترض ايضا بان امتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتحددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية
المشتركة عن فعلها وجوابه انه لو سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضا
آخر يجري مجرى هذا به لتنبيه كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك
عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة بعرض

بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد في ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او
كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد
في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه ان يكون حاشية قابلت
في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه
كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد اولا
يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان
كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم التخلف وفي مصادرة هذه القسمة
نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا
عليه **تذنيب** الشرح قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية
من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولى لها و
شاهد في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان
لا تخصص في بعض الاشياء قبولها المقدار بعينه دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيانا صحة وجود
التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى وان لم
يكن من مقومات المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظم لا يصير صغيرا
الا اذا كان اجزاءه متفشفشة فيندمج او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل الصغير لا يصير عظيما
الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون
الهيولى غير مقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل
المقادير عليها فيصير العظم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف
لان هيولى الفلك انما يجوز هذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين لسبب يقارنها

احتراز عن تخلخل النظر مثلا او تكاثفه ١٢

بل يفيد

بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا
تتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى
الاولى وقيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولى وان كانت جسما **اشارة**
يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء الى غير النهاية هذه
مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل اخرى منها
مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بنا امتناع انفكاك
الصورة وما يتبعها عن المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبنائها هذه
المسئلة اوردها هنا وقدم لقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احد المطالب الجليلة قال
الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك امتناع انفكاك
الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل
والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد
لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الخامس من سابع الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون
بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناه او غير متناه والثاني بطلان وجود بعد غير متناه
محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا
لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه
المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية
لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد
بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد
متزايدة بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع و

والثالثة زائدًا على الباقي ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد لبعض البعد
المتزائد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا
وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا
هو غير ممتنع بحسب الفرض بسبب قبول كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات
التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والكل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة
الخط الاول المنصف فيتبين ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم كونها غير متناهية
ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالحط حاصل ولما كان المثال موجودا
في الزائد اختار الشيخ المثال الذي لا ينافي حصول الزائد الثالث انه يجوز ان يفرض من الامتدادين
هذه الابعاد المتزائدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على او التعاقب يفرض
بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في واحد فكل بعد اخذته وجدت
جملة الزيادات التي دونه موجودة فيه ثم نرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان
جاز وجوده ان الخلاء عندهم ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت
وجوده لكان متناهيا هذه والامر الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين فرضنا واحدا الى ان يزال
البعد بينهما متزائد هذا بيان المقدمة الاولى وقوله فمن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد متزائدة بقدر واحد من الزيادات
اشارة الى المقدمة الثانية ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على التعاقب يفرض
بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في واحد اشارة الى الرابعة قال
ثم شرع في تركيب الحجة عليه وقوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في
الحجة معناه كل واحدة من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان تشتمل عليها جملة بعد ويتبين هذه القضية بقوله والا
فيكون امكان وقوع الابعاد اول ويمكن ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا

اخذت معا

اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن
قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة
من الزيادات او كل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد مشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية
وعلى الوجه الذي فسر الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان معلل ولا الايراد لفظة ان وجه قال
في تركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخ
اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها
حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين
الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هف فثبت ان القول بلا نهاية
الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان
كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب عليه
بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا
حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له
من تفسيره المذكور بنظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك
لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا
وجب حصوله ايضا في بعد ثم لما كانت هذه القضية نفي الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة
قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه
بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات

وجب ان يكون هناك بعد لا يحصل فيه من الزيادات في بعد آخر فوقه فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون كمال الابعاد المفروضة
بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يكون يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة
غير المحدود الذي هو في القوة يعني يلزم من ذلك انه لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد
الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في الزائد عند حد
لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لا يمكن الابعاد التي بعرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى
بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وههنا ينقطع لا محالة الامتدادات ولا ينفذان بعده اقول اي اذا
انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت الزيادات على اكثر ما يمكن و
هو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اقول اي اذا لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد
اعظم ما فرض انه اعظم الابعاد حتى يوجد بعد مشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا
يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب
الفرض الاول قال فيحصل من جملة ذلك انه لو لم يوجد بعد واحد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع
الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فتبين ان يكون
هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما
لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد
هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرضنا تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد
الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب
فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا
على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين
يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون هناك بعد مشتمل

على جميع

على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لكان هو مشتملا على زيادة
البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد
لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوق قد اشتمل اليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هف فثبت ان الشك
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الآخر الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع منفصلة
غير واضح اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة
اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير
المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت
هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك
الزيادة موجودة فيه والتالي باطل لانه خلاف للتقدير الذي نحن فيه فلزم ان لا يكون فوق تلك الزيادة
بعد فيه فقد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل
حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد الاكثر مثلا فيه زيادة على التاسع فقط
بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد الاكثر فلزم ان يكون تلك الزيادات باسرها موجودة
في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل
على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادات فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي
الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المنفصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه
بعد آخر جملة لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد
فصارت هذه المنفصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس منها في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد

لكون المحل حالا فيه بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتصرنا كلام الشارح لانه بذل الجهد فيه

قوله وقد تبين من استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان وكلها لكن

فيما ذكرناه كفاية اقول الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ

بخط غير متناه يجب ان يسامت بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها

القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان

فيه بالحركة هو المبني على التطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه ومن الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من

الجهة التي تتناهى فيها قدر ما منه وبيانًا امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت

في الجهة التي تتناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما معًا في الجهة التي كانتا غير متناهيتين

فيها وهما مشهوران

اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني ملحقه التناهي فيلزمه الشكل

اعني في الوجود يريد بيانا امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم التشكل للصورة بتوسط التناهي

ثم بنى الكلام عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حدود او حد لكنه اذا حوقق كان ماهية من الكيفيات

المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحد

من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا

معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلحقه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد

لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في

الوجود لا ينفك عن شكل لما وجب تناهيه قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد

بنفسه عن سبب فاعل صورة فيه او يلزمه بسبب الى الاحوال التي تكشف الحال اقول قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل

للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف

لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة

لوجود

لوجود ما هو اللازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية

اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون لمداخلة المادة ولواحقها

في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه

فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان يرتفع التقسيم حذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن

قوله او لو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتداد وهيئات التناهي والتشكل وكان

الجزء المفروض منه مقدارًا مما يلزمه ما يلزم كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون التشكل قد لزم الامتداد

عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج اليه

فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه او لا في نفس المقادير وذلك لان

الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية

لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات

وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل

هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء

مع ذلك العارض ثم قال وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه

فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن

لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض بيانا امتناع فرض الكلية والجزئية في الاول بان

وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه

احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور

الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام

وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم

مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير و
الغير فاعل فيها ما هو عليه في الوجود الآن لسقط كلام المادة منه وحرم التلفظ بقوله فقط فيه وفسر قول
الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه
الكل والجزء وعورض بها على ان كل واحد منها محال برأسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحتمله الناظر فيه الا على سوء
فهم قائله حاشاه عن ذلك ولما كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايراده
قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل غريب وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمي قابلا في نفسه عن هيولاه للفصل
والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان
يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمي بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنوع المادة
وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمي في نفسه
غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين جميع الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض و
اتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل
الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متأتيا لان ينفصل ويكون
فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصول ما يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا
عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بتمام
في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها
واعلم انه لزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم

بالوجوه العائدة

بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقي انه بمشاركة من الحامل اقول لما ظهر فساد القسمين المذكورين
تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في
وجودها منه كالتناهي او التشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في
وجودها او تشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب

وهم واشارة

ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء آخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول
ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد اقول هذا شك يرد على ما ابطل به القسم
الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون لزوم الشكل للامتداد
المنفرد عن القابل لنفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه
تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الجزء والكل واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض
من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في
الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع علمكم باختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله
في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار
ما يلزمه ما يلزم كليته وتنبيه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس بمختص بالفلك وحده بل في جميع البسائط
اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وتقييد الجزء
بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن
وجب تقييده بالتسبب ولما كان الغرض اعم من الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول له اقول يريد ان يفرق بين الصورتين
بما يقتضي لرفع المحال المذكور في احدهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرضت لها بسببها
الكلية والجزئية وفاتها اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما
يفرض جزءا له بعده فتأذن لك الاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد

المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف وتغاير

فاذن ليس حكم الفلك وما يجري مجراه قوله وهو ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة او جبت لهيولاه تلك

الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد

ذلك جزء ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل اقول معناه ان الشكل حصل

للفلك عن طبيعة قوة او جبت لهيولاه او لاتلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين

الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة

اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذاتي

او ما يصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة هي ذات الشيء يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المتصل الذاتي

من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل

وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون

بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل

اي لما او جب الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجب ان لا يكون للجزء الحادث

بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة

الكل احديهما مخفوظة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه

لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم تتكرر لفظة صورة الكل ويكون

فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظة ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز

ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله وهو فهذا

له عن عارض ومانع وسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها او يتجزى بها اقول ان هذا الحال للفلك عن

عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان

هذا المعنى

هذا المعنى هو المانع له عن قبولها ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها

المتجزية معها لطريان الانفصال قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة

المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تفترق كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة

قال فلا يجب ان يتعين شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها

من غير ما شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا ما بقائم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة

اقول يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان له طبيعة واحدة فلا يقتضي

الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك وقد اختلف النسخ

ههنا ففي بعضها تلك لم تفترق كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابلة وهو اصح وفي

بعضها الا من نفسها ولا من مقارنة قابلة وتقديره لم تفترق كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم

الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يقتضي الاختلاف ثم قال فليس يمكن

ان يقال ههنا لحوقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي

لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بهما ههنا

لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك المحقق

ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح ٢٢ر

لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى منه

بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية ووجب ان احتاج الى مادة تسلسلت

المواد والا فالصورة ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود

والحلول على جزئها سبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفرد عن

المادة والجواب ان المادة هي منشأ للاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصورة والاعراض المادية

بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه بناء على ما مكنا بيانه فلذلك احتاجت الصفة في
اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها هذا الحال الهيولى الوضع قبل قران الصورة الجسمية اقول
يريد بيان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان
باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما سلف هذا الفصل الوضع
يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما
هو المقولة المشهورة والمراد هاهنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية العلة في كون الهيولى ذات وضع
وتبقى منها انما هي التي يفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما تلك بعد **قوله** ولو كان له في حد ذاته وضع و
هو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اقول اي لو كان للهيولى وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما
ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن
الصورة جسما ذا حجم وقد كان حالا للحجم هف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة اقول
وهذا هو القسم الذي لا يكون الهيولى فيه منقسما على الاطلاق فهو منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد ان الهيولى ان
كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدي
من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة
لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير
منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو
المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او
سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اقول وذلك لان المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم
والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحال على التقدير الاول نقطة وعلى

التقدير

التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها
مقطع الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما
او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه
الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات وقابلة للانفصال
يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى
والحامل لا يكون حالا فهو ليس بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وختم الفصل بالتنبيه
لانه لم يحتج فيه الا الى الفهم **تنبيه** ولو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقها
الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقها هناك
اقول يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور
في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة لما
مر ثم فرضنا ان الصورة لحقها فصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم ذي وضع
لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع او يحصل وان تحصل فلا يخلو اما ان يحصل
في جميع المواضع او في بعضها دون البعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل
والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم
يكن اولى فكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال ببديهة العقل وان كان اولى بها فالاولوية
اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا
محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين
الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن

ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا
كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة
وهنا وضع جزئي لحوقا تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء
يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعا
لهذا الصائر ماء كهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اقول وهذا بيان
امتناع القسم الثاني وهو انه لا يحصل الاولوية الا بعد ان تلحق الصورة بالهيولي وبيان الفرق بينه وبين
نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان ان نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة
التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها
وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية
التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال ان
الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما ذكرها انما يقتضي تعيين الموضع لكون
كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لي اجزاء
كثيرة وحصول الهيولي مع الصورة في احدها دون غيرها يقتضي اولوية فلاجل هذا خص
الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في
الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع الثاني فيه واجبا لا عارضا بحسب الصورة
السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فخصص الموضع الطبيعي
للماء لوجود الصورة المائية وانما لم يقصد اية جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب
اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع الثاني وهو معنى
قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اذ بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا

سببا احدهما

سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب يقتضي الموضع للماء مطلقا والثاني الوضع الثاني وهو سبب لتخصيص الموضع
الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما ابطل القسمان
ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولي المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة
في الهيولي لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظير
سد باب ايراد المعارضة بها وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولي المجردة لاقتضائها الحصول
في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول الصورة حديثة في
الهيولي الكائنة تقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصها باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولي
المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة
الكائنة الحديثة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينها مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه
في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولي المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق
يفيد تخصيص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل
الشارح ان اول الاشكال هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافها باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافها بها فلم
لا يجوز ان الهيولي اذا اتصفت الجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل
في احد الاحياز واجاب عنه بان كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولي في حلول اللاحقة والهيولي
الخالية عن الصور ليست كذلك وظهر الفرق اقول هذا الاشكال ليس مما يرد في الكتاب منه عين ولا اثر واما
تشكك بتجويز اتصاف الهيولي في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي تخصصها باحد الاوضاع الممكنة
بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولي الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم
تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **تذنيب** فاحدس من هذا ان الهيولي لا
تتجرد عن الصورة الجسمية اقول وفي بعض نسخه الجسمية اذ كان الفاضل الشارح احتج على امتناع انفكاك الهيولي

عن الصورة كانت باقية حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليه او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل
الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان يحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها
او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل
ذلك امر بالحدس باطلا ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين الاولين وفيه اقول
ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع
تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى
المقترنة بالصورة لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فهي لا تتجرد عن الصورة
الجسمية تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى اقول يريد بها الصور النوعية وهي التي
تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو يجامع المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى
لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما
تفارقها وقتا دون وقت قال الشيخ اورد ههنا لفظة قد التي يفيد مع الفعل المضارع جزئية
الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كانت بامتناع
انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول
الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك
غير مقتضى الجرمية اقول اي وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن امور ثلثة احدها
قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات
وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول
ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي اذا تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن
ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا

لما يفعله كما

لما يفعله كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة الجسمية ويجب ان
يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق يستوي نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة
بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بها من الامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب
ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله
وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية
العامة المشتركة فيها اقول الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة
او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان
كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع خاص متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط
الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورة
غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لان الحكم جار على
الجسم المحيط بالكل لا يوجد في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فانها
للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين
وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله
في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لتشكل الماء
ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه
والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد اختلاف
الصور النوعية الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات
في موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهية قيل فلم لا يكون اسناد
اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر في بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتناع

يحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وبعض
المستعدات اولا والمواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه
الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما
لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط
الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول
لمقتضية سهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما للسهولة ومبدا العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب
ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان اختصاصها
بالفلك هو بهذه الصور لا غير فان القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة
الفلك ومع سقوط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول
لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظ
واما الباقية فلما سبق من انها تبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه
الصور محتاجة الى الجسمية والجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا
بان القول بكون تلك الصور مقتضيا للاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك في سائر
الانواع من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور
المحتاجة ليس شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سياتي بيانه وعن
الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي الكائن
في الغير بحسب ذاتها والتاني عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه
وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل

اشارة

واعلم انه

واعلم انه لم يكن ايضا وجود الهيولى حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله
الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب العدد والشكل اقول قد ارتكب الشيخ فيما مر الى ان الصورة
الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة
فيهما اليها واراد ان يبين في هذا الفصل ان مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكان الاقدار
والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيها على الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا
عن سؤالين ذكرهما على دليلي ما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار
والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والزم بانه للحامل وكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد
فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل
ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم
لكان الكلام فيها واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة
المعدة للامور اللاحقة وقوله ولا يكفي ايضا وجود الهيولى حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى يتشخص
فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل
لا تشابه الكل والجزء فان الكل والجزء لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانفصال بل تحتاج في اجزائها
فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات وذلك
لانها لا تحتاج الى علل المهية والحقيقة بل يحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر
الكلية قال واحوال متفقة من خارج فكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان اسباب
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفة لا متفقة لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي تكون وجودها
غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل يحتاج الى علل تتكرر وجودها بالتصير بانضيافها
الى سائر العلل عللا لا تتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من الخارج العلل الفاعلية وهي

القوى السماوية والامور الارضية التي هي الصور البدنية والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع
ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحاملة فهي علة قابلية وهذا سر
نطلع منه على اسرار اخرى قوله قال الفاضل الشارح لو كان بقاء علة موردة للاحق سر عظيم يطلع منه
على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها
ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدا قديم يفيض وجود هذه الحوادث
عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الهيئات التي تنتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون
الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة المقيم باجتماعهما يقوم
الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان
يكون معها ما به الآخر من الآخر بعكس بل يكون بسبب ما آخر خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر
وبالآخر اقول يريد بيانا كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق
منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال المتلازمان تلازم بينهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة
الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجا الى
الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اقسام اربعة والاول منها
على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء علة او لا علة ولا جزء علة
بل تكون آلة وواسطة للعلة فتخرج من هذا الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد
وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند المحققين لا تقتضيه الا العلة الموجبة

ولكن اما

تقتضي بدل

ولكن اما بينهما او بين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما بكل
واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط
بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن
الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما
يكون من غير ان تقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمسكون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل
والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر
والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية
لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول فلما استحال ان تكون القابل فاعلا
استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه ولذلك لم يتعرض له
الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم
الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر
فنبه على ان ما ظنه الجمهور في هذا القسم باطل فنبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم
لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى قسم الفصل بالوهم و
التنبيه وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال
العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام
الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها
كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها
انه قال المقارنة الصورة ليعرف انها مفتقرة في الوجود الى علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات

المعلول لا كالباري تعالى قال وعلى قوله الا مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية
تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنة اعني مقارنة
الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة
الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا من وجه
وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ
لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي
تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة
المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما
عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى الحجة لان
الذي تقرر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة
لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون
الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين واقول اما التلازم المتضايفين فسنبين
انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار
من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علته
قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا
ان الايجاب يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجبا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا
هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب بتوسطها والواسطة هي معلولة تصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه
فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن

الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى اه اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها
من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر والآخر بالمعلولية
وليس احدهما اولى ان يكون مقاما به للآخر من الآخر بعكس بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السوية
او الاستغناء من الجانبين على السوية واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر الجانب الآخر مستغنيا وايضا
على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله ويكون لا الهيولى
تتجرد عن الصورة الى قوله بعلة اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب علة اخرى تنبيه على ما
هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسمين ثم قال ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما
بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب خارج يقيم كل واحد مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال
قيام كل واحد مع الآخر وبالآخر من غير احتياج الى ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان
يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود والثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع
الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد
لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يجب ان يكون ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف
لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف واقول ان الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى
فساده وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما
اما الصورة التي تفارق الهيولى بدلا فلا يمكن ان يقال انها علة مطلقة للوجود الواحد
المستمر للهيولى لا تامة ولا آلة ومتوسطة مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين واقول
صور العناصر تفارق الهيولى بدلا اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في
حالة الاتصال وحدثت جسميتان آخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما
صورة الفلكيات فلا يفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها

والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللاً مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة
للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى
لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان يكون ما لا يكون الصورة علة مطلقة من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر اقول الشهود لا له هذا البرهان على وجود
مبداء الكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده
بل بانضمام الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة
ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث
هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن
الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك
شيئاً آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث هي
صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه
ذلك المبداء المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص ممسك سقفا بدعامات
متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبداء المفارق
سر في هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليست من اسباب
لقوام الهيولى مطلقا **اقول** يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت
عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر

عن المتأخر

عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن الشيء سواء كان التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة
بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث
والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان
محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم
على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم و
استعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي
متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء
ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير
متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع
البعد يجب ان يكون بعد والحق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين
يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والشكل
في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك منها ذلك الجسم ايضا في الوجود
وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مضايفا في التصور وقد تطلق
على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين
وما يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان
وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال
الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان
الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا
يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي

والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهو متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي له جزء له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكونها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة وتخفى وقد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى متأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر قال اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدمة على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول اعندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والمحال ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان

الصورة

الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما الا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وستأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهي ان التقدم بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود اقول معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقا بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى اقول معناه على الرواية الاولى ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ هاهنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه حيث قال مالا يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة من حيث ان يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا لها احوال معلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة وقسيما كل قسم منها داخل الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا سقط هذا القدر من البين وضم

ما قبله الا ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو
ان المراد من قوله على انها معلولة من حيث لا يباين ذاتها ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة
مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير
ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة
لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة يقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل قال وان كانت ايضا
ليست معلولة المعلولة لمهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال
المعلولة لمهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المفارقة
لعللها قد يكون معلولات لمهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل
مسئلتنا هذه اقول الشيخ لا يريد ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء
الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات
للمهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة
لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في
الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما
يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل لا ينقبض عن تجويز هذا من البحث يوجب
وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم
المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث

يقتضي

يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه
الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم
ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان
يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة
في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها
لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها
في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة
وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها الثبوت
هذا الحكم لنفسها مشروطا لوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود
الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما
اورده ههنا في هذا الموضع لانه لما قال الصورة ان كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا
على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى لوجه استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة
فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج
الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما اورد هذا الاعتراض ههنا ذكر ما بين به ضعف
هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول
هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة
لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة لنفسها مع جميع عللها ماهيتها ووجودها
وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة
المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها اوجب ان يكون بعد ذلك للصورة وجود

محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار الى قبل الخوض في بيان الحالة
ذلك الى ان هذا التقدير ربما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة
عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت
بوجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة لشيء من جنس ما لا يباين ذاته ذات
العلة اي مع انها معلولة لشيء غير مباين الصورة لذاته غير ذات العلة فكانه قال الوقت بتقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا
التقدير غير صحيح يلزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن
يجب ان يكون معلولا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية
للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان الشيء ليس من احوالها المعلولة لماهيتها
على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا للعلة يكون الماهية جزءا منها او شريكة
لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول لها
مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها ثم انه لما وصف المعلول بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام
مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلول اعني المفارقة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان
اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام
ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه لو ذكرها وبين حقيقة الحال في هذه
المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما
قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر في
المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى سببا لما به او معه يتم وجود الصورة ان تقدم بتتمة وجودها
للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق اقول هذا
بيان الخلف وقد بينه بقوله لما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة

التقدير بحـ

معلول لها

لا مهيتها

لا مهيتها فانها غير متأخرة عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه وان كان الباطل وهم واشارة تنبيه
ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صار الهيولى علة
للصورة في الوجود بعينها فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود
بل قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام
المفصل اقول قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي
لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى
بوجه ما وجوابه انه ليس كلما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول
فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يعود القول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا فان
قلت بطل قولكم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان
قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتكم السابقة
واقول انه ينبه الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي
متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها او تحصلها وهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة
الموجدة للصورة ولا انها العلة القابلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها في
وجود شيء يوجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل
اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى
متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث
هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر
من غير ان يلزم الدور على ما قلنا اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة

فاذن لم تعقب بعد لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يجب ان تقول
ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقوم بقوامه
اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة اقول يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لا يبطل
كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى واراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب
بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة
ليست متأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها
في المادة صورة اخرى يلزم بل لا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كانت
كذلك فالشيء الذي عقيب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة
بواسطة بواسطة ذلك البدل من انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل
صدق ان يقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره
فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقويما اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة
لا يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيانا ان الصورة متقدمة
على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقديم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم
لا محالة للمادة بالبدل ليس يجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان
كذلك فمتى زال اينه معين او شكل معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى
ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل

بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان اقول المراد بيّن في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى
اشار الى ان المسئلة لا ينعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل
وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون
الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما بين شرحه فاذن
قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما
من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل
الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة
فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فيتحمل بما ذكرناه
من امر كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن
اين ما انما يقتضي احتياج الجسم في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث
هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم
معين اما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة بل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة
بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو منه بل توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو
الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما ما متشخصة
لا في جسميتها بل في تشخصها بها العارضة لجسميتها ولذلك سميت متشخصات الاجسام فاذن النقض بها ليس بمتوجه
واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي
ذكره لم ينقض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة
اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود
على الآخر وعلى نفسه اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان

يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يبطل الدور المذكور في الفصل
المتقدم ويبدا بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان التأخر راجع اليه ايضا ولفظ
الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردناها هو **قوله** ولا
يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم
كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود
الآخر وذلك ما قد بان بطلانه اقول وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من
الاقسام الاربعة التي اوردناها وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد
من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم
يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في
ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم
او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ثمة
ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح
بان المعلوم هاهنا هو بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم
الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما ذكرتم [illegible] ثم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال
من الموجودات لكنا نحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافيات لا توجد
الا معا الا انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى
لتأخرت عنها فلا يكونان معا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا
يعقل الا في الاضافيات قلنا دعوى انحصاره في الاضافيات مفتقرة الى البينة والجواب ان المفهوم
من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه

يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي
واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما ثمة
دائرا كما ظنه بل هما ذاتان افادهما شيء ثالث لكل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى
مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا
ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة
لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج
بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن دليل التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر
على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من هذا ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما توهم
بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجود تعلقهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب هذه الحالة من
وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من
الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق المتضايفين لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما
ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البتة وجودا الى اثبات الهيولى ثم ان المتضايف يعرض لهما بعد تعقلهما
كما في سائر انواع المضاف المشهور **قوله** فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى
والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق
فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا ابطل القسم الاخير ثبت
الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد
ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** وللصورة في الكائنة الفاسدة
تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو اقول انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها
متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح به في الفصل التالي

لهذا الفصل وهو انما يشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك
على احد الاقسام الباقي وهو ان يكون الهيولى يوجد عن سبب اصلي عن معين لتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود
الهيولى اقول لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه الحق فصرح به
في هذا الفصل واشار بقوله ذلك اليها او جب طلبه في الفصل السابع وبين ان الشيء الذي
يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصليا وانما سماه اصليا لانه المستمر الوجود المستحفظ
لوحدة العلة عليها من دوامه لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا
تفيد الا اخراج ذلك الى الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبعيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة وعما يتعلق بها في الجملة والا لعاد المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما يجيء
ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه
يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصلي على اقامة الهيولى
المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان
حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء ولان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه
مع ذلك الى مفيض لاجل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاول
بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من القدر
والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصور المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور
فينبغي ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصلي ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان
يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ما ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصلي وعن

معين يحصل وجوده عن السبب الاول بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاول ولعله سماه اصلا لاجل
انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية
مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاول والصورة
من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فلان الصورة الغائبة
شريكة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة الزائلة وعاجلة للمادة جوهرا غير الذي
كان بالفعل بما يخالف من الاحوال النوعية **قوله** وتتشخص بالصورة وتتشخص هي ايضا بالهيولى على
وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المحمل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان
كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة
ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هاهنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى
وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر وللقائل ان يقول ان تشخص كل واحد
منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما
الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه
غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف
على صيرورة كل واحد منهما موجودا ما فهكذا هاهنا اقول تتشخص الهيولى بذات الصورة معقول
فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل الصورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة
بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه
الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة
لهذه الهيولى ومتعلقها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم

تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني
ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها
كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى
المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط
الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح ان الشيء المطلق غير موجود
فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق
كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل والذي نحن بصدده هنا والثاني موجود في العقل دون الخارج
فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا
لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية
من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان كان كل واحد منهما يرتفع
الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقديم والتأخير والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو
ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما الآخر فليس اذا رفع رفع
العلة فليس رفع حركة المفتاح وهو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان
العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما في الرفع معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول
بالذات كما في ايجابهما ووجوديهما اقول لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى بسبب احتياج الهيولى
الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم والتأخر
اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احدى التلازم الذي يكون بين العلة التامة

ومعلولها

ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الآخر ولذلك قد يجعل عدم العلة علة للعدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما
معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول **تذنيب** يجب ان تتلطف
من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال اقول الجسم الذي لا يفارق
صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من
الهيولى والصورة بالآخر هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على التساوي وهو باطل اما للدور او لعدم
التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا
فاذن هي الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء علة والاولان باطلان
لما مر فهي اذن شريكة بسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في
الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا
ان الصورة اذا كانت زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لا دين بالبدل وهذا لا يتمشى
في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم
يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال
فيهما واحد اقول ان التفاوت فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات
لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة
المتجددة الخارجية الآن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهي ببسيطه
وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه اقول الكميات
المتصلة القارة ثلاثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط وينفصل بها في النسبة نوع آخر
من غير جنسها وهي النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع لابعاد ثلاثة والبسيط هو مقدار ذو وضع

له بعد الا في فقط والخط هو مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية الذاتية تستلزم
الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة
لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي اخذت
في المباحث الماضية بالعرض وبقيت مباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واسلم ان الجسم في قوله
الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم التعليمي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد
بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع
الامتداد الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلث وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد
يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى
بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو
ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك و
الشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد
فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف
المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم اقول
التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها
عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل
على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارنه ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول
كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية
قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا
كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوم ان يتصوروا جسما غير متناه الا ان يتبين

لهم امتناع

لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليس شيء منهما جزءا للجسم لامكان انفكاك
تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض
عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما
ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما ولكون تصور الشيء غير مفتقر لتصور
اجزائه وكيفما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء
في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب
بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة
في حد الجسم تدل على صورته والقوة المأخوذ فيه تدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما
جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم بمعنى فبين الشيخ انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك
لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح
وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره
عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة
بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر و
اما الاخير فلما اشار اليه من ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي
انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض
السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض
فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن
السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم لا للكل لا واسطة في ثبوته الم اذا كان معلولا للاكبر وعلة للنتيجة
للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح فيقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي

بذلك
وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهور فلعله يشير بذلك الى انه اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها
الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة
العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد عروض المعروض
فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في حاشيته فلا سامح ابن يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع
يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين
يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح فكسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط
واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يفرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة
اقول يريد بيان ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانها لا يعرضان لهما
مع عدم التناهي ويجب ان نعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح
واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستوي
يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان
مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما فاذا قطعت الكرة
بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة فاذا فرضت
الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما
هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تبعد بابعاد متساوية عن جميع النقطة المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد امرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما تتقاطع اقطار او عند حركة ما او
بالفرض يعقل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في المثلثين وسائرها لا يتناهى
فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الابعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية

واذا كمعت

واذا كمعت في تحديد الدائرة في داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان تفرض فيها نقطة كما تقول ان الجسم هو المنقسم
في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها اقول يريد ان الدائرة لا يجب مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة
اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة
هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز
واما الفرض فظ واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في
ثلثيها اي كان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض وجد لا على وقوعها
بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما
يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح
لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض
ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن
سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل وجود هذه الاحوال وهكذا القول في سائر النقط
فاذن يكون النقط غير متناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام غير المتناهي بالفعل
او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب
ان هذا كله فرض والفرض لا يندفع برفع اسمه وثبوت معناه بل يندفع بان لا يفرض والدائرة
ان لم يفرض فيها شيء لم يكن فيها شيء مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف و
لمنتصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها متميزة بالفرض ولا
يندفع بان نقول انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله**
وانت تعلم ان هذا الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا
اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم

فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت في الوجود وان الذي يقال
بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح
تنبيه ما اسهل ما يتأتى لك ان تتأمل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم
في جسم وقوله غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض اقول يريد
بيّنا استلزم تداخل الابعاد الجسمانية وكأنه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها
من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير وبناء
نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم وقوله غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي منه
اكتسب النفس هذا الحكم الاولي وكشف عن مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه
عليه بالاستقراء وكذلك قوله ان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا
تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة
بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه فالقول
بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا
يمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم
الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم
الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض
بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي ان يقول
من حيث هي هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية و
تارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجد في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما
ما محدودة المقدار وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها

اوضاعا

اختلافا
اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال التقدير وتقدير ما يقع فيها
قدرتا فان كان بينها خلاء غير الاجسام وامكن ذلك فهي ابعاد بعد مقداري وليس عدما يقال
لا شيء محض وان كان لا اجسام اقول يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه
لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول
فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما
ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي
يسمى بعدا مفطورا او لا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة
الاولى بان فرض فيه جسما يختلف ابعاد ما بينهما لتقدر الخلاء الواقع بينها فان اللاشيء
المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة
واللامساواة والتقدير وانه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة وهي
انه كلما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان
الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس بلا شيء محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا اجسام كما
زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** او قد تبين ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وتبين ان
الابعاد الجسمية لا يتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام في
تنحي عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء اقول يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله
بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانهما الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم
احديهما ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية
ان الابعاد الجسمية لا يتداخل فهو مما ذكره في فصل مفرد فاذا انضاف الى الحكم المذكور صار هكذا
الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس ببعد صرف

على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا انضاف الى ما بيّنا هكذا
الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه فلا يثبت له نحو
اذن ليس بعداً مفطوراً من شانه ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا اسلكت
الابعاد مركبا يتنحى عنها ما بينها اي الخلاء ولم يثبت لها اي للابعاد بعد مفطور سوى التي من الجسم او قوله
فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يبيّنها قبل **اشارة** ولقد تنبّه
ما نحن مشغول به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا او من جهة كذا ومن
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان في الحال ان يكون مقصداً للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فيبين
ان للجهة وجوداً اقول يريد ان يبين ان للجهة وجوداً والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينيّ على الاتصال
او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة
من وجهين احدهما انه للخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف
كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك و
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **اشارة**
اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحو الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات ذوات اوضاع
الاشارة اقول يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبيّنه بقياس
من الشكل الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد للمتحرك والمتحرك لا يقصد
ما لا وضع له ثم بيّن بهذا القياس ايضاً ان معنى القياس الاخر من المذكورين وان كان بيّناً يحتاج الى التصديق
فان المنبّه في نفس الامر موقوف على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة
الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فهي البتة اما في وضع او في امتداد ماخذ الاشارة
والحركة ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لكانت ليست الى ... بل اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد

اوغير

او غير منقسمة فلئن كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان
يقال انه متحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء
المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا الجزء الجهة فتبين ان الجهة في ذلك الامتداد غير
منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات
اطراف في الطبع واما اسباب ذلك وسنعرف احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان ماهية الجهة
وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان الماهية فتبين اولاً انها موجودة ثم بيّن
ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم فصل بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما
يتحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف و
بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وباقي الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو
شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى
ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما لا ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة
فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان
الحركة في الشيء المنقسم لا يصح يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والايجاز انه يكون
جهة الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة
لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل السواد الى البياض ولم يوجد البياض
بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار في
الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما
يتوخى بلوغه او القرب منها بحركته ولا يجعل لها عند تمام الحركة حال من الوجود او العدم لم
يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها

وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان المحقق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن
من الكلام اقول الوهم هو شكه في كبرى احد القياسين الذين انتسابهما وجود الجهة وهي قولنا
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من
السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل
الكبرى اخص مما كانت وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المطلوب وهذا
هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة
في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما ادعينا الآن تثبت ان الجهة موجودة ذات
وضع وهذا الجواب اجرى على غير برهان ولذلك قال على ان المحقق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهي اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهي اجسامها الثانية

اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل بالفرض مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون
الى جهات تتبدل بالفرض مثل جهة اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلننقل عما يكون بالفرض و
اما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان فذلك اقول يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط
بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم
بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت
الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طوله
قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منها ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله و
اثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين واليسار والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته

بالقدام

٣٩

بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجرام
حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم
يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب ما يمكن فرضها في جسم واحد بالقياس
الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل
ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول هذا صحيح ثم قال مجازا بالبعض المتعين واما المضلعات
فعدد جهاتها على عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان كان كل حد جهة او مثل عدد الخطية
والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما اتفق فيما مر
فان المعتبر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليس اطراف الامتدادات بل امتدادات
هي اطراف السطح فلنرجع الى المتن فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل
والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه
خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار
منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقه وما يلي رجله تحته بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فيصير
اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع
وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام شخصين على
طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما
يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا
ان ذلك يتبدل بالانعكاس بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من

قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع فقد ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب
الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا
ويحتمل ان يغير ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وانما شبهاه
اليمين والشمال ليبتدي بهما بالعرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتغير قوله وما
يشبه ذلك بالفلك ما ولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية
للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله و
ذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالعرض فلنعد عما بالعرض
اي فلنتجاوز عنه لان الامور العرضية لا ينضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة
في خلاء او في ملاء متشابه فانه ليس تقدم المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
من غيره فيجب ان يقع تحددها بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك ذلك
وانما يفترض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه في كل حال امتداد تحصل جهتان وهما طرفان
وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون
وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير
بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي
يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء فاذا كان على الوجه الآخر يتحدد جهة القرب
واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا حتى يكون متعينا ما لم يكن محيطا
ولم يكن الشاخص اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا انه يجب ان يكون له معونة في ترتيب
الجهة ويكون جسمانيا فيدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم

بجسم واحد

بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو على حال تامة موجبة لتحديد متقابلين وما لم يكن
الجسم محيطا يحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله اقول تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول
قد ثبت ان الجهة ذات وضع والجهتان المعنيتان بالطبع يكون تعيين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان
او ملاء او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها
ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية ولكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون
ذلك التعيين بشيء مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع
فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا
اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان
يكون محددا الا لكل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اثنتان بالطبع
فانهما ان فرضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا فالجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد
بالقرب ما يليه فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون
المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد
بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول
المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كان في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته
والبعد الذي يتحدد بالبعد من محيطه وسنذكره فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا
لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فبطل الوجهين احدهما ان كل واحد من
الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما
وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتيه معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات الامتداد فيجب
حال فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون

سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل
جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلا مانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون
جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهتها هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام
فيهما فان علل بهذين صار دورا او الا تسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث
هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد بين متقابلين كما مر
فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق
موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في
الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهته موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبيل هذا المفارق او معه
فقط فذلك الجسم تقدم في رتبة الوجود على هذا بالعلية او على ضرب آخر اقول يريد بيانا امتناع الحركة
المستقيمة على محدد الجهات وبيانا لتقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع
طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول
هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه بالقسر ومعاودته
اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه
الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج
عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا
الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة الا والجهة لم توجد بعد فهو اذا متأخر عن الجهة واما
مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم
على ما تقدم او على ما لا يتأخر عنه مما هو مع الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى ما مع الشيء ايضا

متقدم تام

متقدم كما مر في بيان ان الصورة علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
او بالطبع فهذا ما في الكتاب فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه
الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة
والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا
الجهات لا يتمايز الا بان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي فما الحاجة الى
اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات
كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وانه بهذا السبب خصصها بالطبع من الجهات بالنظر و
تجاوز عما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث
كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما سيجيء بيانها بل من حيث هي
ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من
حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع
المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود
الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا
وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكر في النمط الثاني في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز
وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فاذن تأخر وجودها عن وجود الجهة
تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة
لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم
المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا بالكل موضعا لكل فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان
ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه اقول يريد بيان نسبة اثبات محدد الجهات

وكونه غير ذي جهة بيّنا فيما سلف احواله فنقول في تعريف الوضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ
عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم الذي له المكان ويماسّه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة
كما مرّ والمراد هاهنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم
اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بسبب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب
كون راسه من فوق ورجليه من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا
قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما
ذكرناه ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب الاشياء الداخلة
فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارين جميعا واذا تبين هذا وقد
تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو للجهات اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع
والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له
موضع ووضع الا انه بحاله لا يفارق موضعه لانا بيّنا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده

قوله ولعله لا يكون للمحدد الاول الا القسم الاول فانه كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا
يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاطا بالاول يتحدد موضعه به اي كان محدد محيط
بما يحدده ومحاطا بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني
جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكك لان غرضه تحدد الجهات كيف كان وهو حاصل على التقديرين
اذ يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق
في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على
ما عرفت به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد

موضعه

موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضع الحاوي واما بعد تحدد موضعه فيجوز
ان يصير محدد الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول
هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيّد وجود القسم الثاني
بقوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه لتنبيه على ان وجوده لا يكون الا كذلك
وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله
ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما
يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى الكون المتعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل
للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح السابق كلامه ان الحجة على كون المحدد هو
المحيط الاول هو انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض
على ما مر وعليه شكّان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا
اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها مستندة الى ما هو اقدم لكن الشيخ
سيبيّن في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون
الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون
محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا
لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار
قال والجواب عن هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان الاسناد في التحديد الى المحيط
المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك
لم احكم بتلك الاولوية انتهى كلام الامام ره واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك
الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء

وهو مما لم يتعرض له قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في
جهة من الجهات سواء كانت مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك
كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب ان يكون فلك القمر علة لمقعره الذي
هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق وانا على الكل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز
النار ويتصعد فوق فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب عن جهة الفوق الى ما يقابله من التجاوز ٢
فاذن ليس فلك القمر هو المحدد بجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق
فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل اورد المتن في
هذا الموضع هكذا وان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط
الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على
الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الناسخ في قول الشيخ موضع الثاني ثم الثاني المغير توهم
ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اقول كان الاليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب
الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام
وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في
تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقساما للتقدم
وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية كما هو الشائع وان لم يكن محددا لجهات سائر الاجسام
فلا يكون ايضا بالطبع وينبغي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما هو قوله ويكون متشابه
نسبة وفيما نفرضه اجزاء فيكون مستديرا اقول المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة
لاختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة فيقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه

المتقدمة

المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان
يكون بين تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى البعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها
متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص
القريب بجهة والبعيد عنه بجهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة
على محددها هذا خلف ومتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو المستدير فاذن محدد الجهات مستدير الشكل

اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته طبيعة واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع اقول
يريد بيان حال البسائط من الاجسام وكيفية تحددها وقد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا
بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فههنا ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض و
يراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية
وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بالانفراد لا تكون مبدا للحركة والسكون معا بل بانضمام شرطين
هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن
المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية
فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي بتوسط استخدام الطبايع والكيفيات
وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اولا لانه بمنزلة آلة
لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر
اياها بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك
الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين احدهما بالقياس
الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك
وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم بالعرض وبالطبيعة

بهذا المعنى يقارب الطبع لتناوله الاجسام الفلكية وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد
من غير ارادة وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد
او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأ ما لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدأ التغير
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون
فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيات
يقتضيان التغاير وقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم
الاجسام هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا لا لان الافعال الصادرة عنه واحدة و
ذلك لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاد
وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة
وطبيعة اخرى بتركيب جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا
واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال والامكنة وسائر ما لا بد للجسم الآن يلزمه واحدا
غير مختلف اقول ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل و
الكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي
لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل نوع شيئا ما على نهج واحد ولا تختلف مقتضاها
بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف اقول
هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط طبيعته واحدة والطبيعة الواحدة يقتضي شيئا واحدا غير مختلف قال الفاضل
الشارح هذا الحكم ليس بمنتج لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما

كان الحق

كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكية شيئا مختلفة صح هذا الحكم
واقول وضع المقدمتين المذكورتين في هذا الاحتمال الان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء
مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة
الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط طبيعته
واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه
ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ
استيجاب ذلك اقول يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك
وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر
الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال
ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا وكان لم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه
ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها
اشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا
كتأثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له
بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما تقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين
فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين
وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض لا الذي
هو المقولة التي بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل
يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع

بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الانقسامات الخارجية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم
وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع هاهنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبداء
لاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك الوجود والسبب اما ان يكون خارجا
او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم
وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج ويكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة
الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء
الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم الشيء
هو مبداء استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبداء استيجاب ذلك ولم يقل مبداء ذلك او مبداء
وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث
يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبداء لهما او لوجوبهما لما زالا عند
زوالهما لكن لما كان مبداء للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما **قوله** وللبسيط مكان واحد يقتضيه
طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات
عنه وكل جسم له مكان واحد **اقول** لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال
شرع في التفصيل وبدا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا
واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية
المتمكن يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء من مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع
لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد فمكانه على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل
يقتضي وجود انحلاله حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان
المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لمكان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج

بحسبه مكانا زائدا على مكان البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ
لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة
على الباقي وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه
القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه
الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو
الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه
ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثمة كالحديدة
التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس من جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه
وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما
في مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه
يكون كل جزء منهما في مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان
التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات من المركب والرواية الاولى اصح لانه على تقدير الاخيرة كان
يجب ان يقول عنه لا عنه فيحصل من جميع ذلك ان اقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة
مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان
فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه
البسيط مستديرا والا لاختلف هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة **اقول** لما فرغ من
بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا
لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا ولكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد

في القابل الواحد مختلفا ولم يذكروا اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في
ذلك يستدعي بسطا فهو بسبب التركيب البين فان قيل ان تخالف الاماكن المختلفة للبسائط دال على اختلاف طبايعها
فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون
مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات
فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال لما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى
الجسمية المشتركة بينها فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتاخرة عن
المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل ان يقول انما بال
اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسائط والعوارض المانعة في مرتبة الجواب بان استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها
يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء وبما يمنع من حصوله لكل الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض
فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها لتلك الكيفية لا يخالف
اقتضاؤها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية الحافظة
للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية
عن وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة
خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنها
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا عاما
لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره
يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر
التي يركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة و
انتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب

والاولى تقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب
وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء
الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك فان كانت في محال مختلفة
كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصورة الكمالية ببعض البسائط في فطرتها
الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل الفاعلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة
انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صورة اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك
لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تعرض من ذلك الفلك
كرة يختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى ببعض الاخلاك
المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك
الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط
على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها او حالها
على تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء
حال الانفراد لا يكون حكم حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل
المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحال
المتشابه لان المنفعل منها ليست هي اجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة
المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التي هي كالالات لها
ليس علة فاعلية متشابهة الافعال لتشبيهه الجسم في حال حركته ميل يتحرك به ويحترز به
الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه في بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما

يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا او مدافعة
الجسم انما يتحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخرج عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة
انما يقع في زمان ما يتحرك المتحرك فيه مسافة ما او غيرها في زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك
المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا
تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء
بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ
الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها
واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا
يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم الطبيعي في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف
والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال
ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس
في الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجد الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا
حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله
الجسم في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى وجوده محسوسا بقوله
ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيليق قوله وان تمكن من المنع اشارة
الى وجود الاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه
اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل

او انتفاشها خ بدل

المنبعث

الحرارة بدل

المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود ابتغاء ابطال الحركة الوضعية التي يستحيل اليها الماء
للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما
كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر
عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه
الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر ما خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله
عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبولها الامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها
والاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع
كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله تتطرق اليه الموانع
بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك
الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه
الى غير ذلك المقصد فالحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين
معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا كان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم
واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض
كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر
يحمله انسان يمشي فانه يجر بثقله وهو ميله بالذات ويتحرك الى الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي
هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر
والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم

ثم يأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ
الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل
القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و
يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج
الحادث بين الكيفيات المتضادة فاذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة
الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله ويحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل
المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود النقصان اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال
القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسر كما نشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه
ويمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم
المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي
الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة الى تلك ويسمى برودة
وتارة متوسطة بينهما وذلك لا يسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة
المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد و
الطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة يعد عادما لهما
معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة ولما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض
الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو
منها ايجاب البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث
عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاب الميل الطبيعي فهذا
ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين

لكان

لكان الجزآن المتساويان اللذان يرمي بهما قوي وضعيف متساويين في الصعود والهبوط ولكان الحجر يتجاذب طرفاه
بقوتين متساويتين ممتنعا **قوله** وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة ينحو اليها بالطبع
اقول لما كان الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما نحو الفوق وهو الخفة واما نحو
السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون مركبا منهما وحركاتها منه
قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه انما يميل بطبيعته اليه الا عنه
اقول لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب
انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه
ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته
وهو على الارض فقد يحس بميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز
العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء
من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها
على مركز العالم والجزء المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس
جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها
قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امتناع جسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر
وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما
اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام
عليه فاشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين الطبيعي والقسري كما قررناه
اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة
لا يتحرك قسرا والا فليتحرك في زمان ما مسافة ما ولنتحرك مثلا في تلك المسافة آخر فيه ميل ما و

قسرا

ومعاوقة فيتبين انه يتحرك بها في زمان اطول وليكن ميلا اضعف من ذلك الميل بنقيضه في مثل ذلك الزمان
ذلك الحركة مسافة لنسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل
زمان عديم الميل متحركا بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه
متساويتين في الاحوال في السرعة والبطء هذا محال اقول بعد ما بينا ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو
عن مبداء ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة
وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول هٰهنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف
الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحركات بالحد الواحد من السرعة
والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة
الزمان الى الزمان على التساوي والمتحركة في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر و
بحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل و
المتحركات والزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون
نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في
المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بتقسيمها تستند الى شيئين الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستند الى شيء آخر لانا
بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا
يستند الى شيء اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها
من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملائمة وتنبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل
الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما
يحدد حالها تلك اذ لا تشعر بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها لا تكاد تحصل في غير زمان

لو امكن

لو امكن واذ لم يكن ذلك فاحتجنا الى ما يحدد ميلا بعينها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك
الا عند تفاوت بين المحرك وغيره غيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث
ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسبب تفاوت والمحدد في ذاته
مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون لشيء آخر
اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف
قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من
ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه
انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارجي فيبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا [illegible] مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين
ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة
بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت
ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما [illegible]
يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان مثل الزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لان

وجود المعاوقة وعدمها الآن يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن او ينقسم وهو
ايضا صحيح لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين
كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا ويستجمعهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقد تهلها فاذن زمان
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم من ذلك الخلف ولا المحال المذكوران
واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في
زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطا واسرع
من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف و
لنرجع الى المتن والدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر
البرهان انه لو امكن فليتحرك مع مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان ما فليتحرك
مثلا وفي تلك المسافة جسم آخر فيه مبدا ميل ومعاوقة ما فظاهر انها يتحركها في زمان اطول وليكن
جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان
يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل
زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة الاول مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة
الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسيذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد
ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية

وايضا فان دل

وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدا آن لميلين متخالفين
يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في
القسرية ثم قال الزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه متحرك فيجيء فلزم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيساوي الجزء والكل فيها
وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملتها ولا ينقسم بانقسامها الجملة كالقوة المبقية فان
الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير
بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارج وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن
الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق
داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية
هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا
يلزم هذا ذلك لما بيناه من الفرق تذكير يجب ان نتذكر هاهنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز
ان يقع فيه حركة ما لا ميل له فلا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل اقل لو كان زمان
لا ينقسم لكان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ اذا كانت حركة عديم الميل
واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لم تثبت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم البسيط يلزم ان يكون له موضع او وضع او شكل
لا من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محله او اتفق
له من اسباب خارجية لا يتعرى من تعاورها اياه وضع او شكل ما او له به كما يعرض لكل مدرة ان
يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ما

ثم لا تنفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي تختص به لا لاستحقاق مطلقا فكذلك فيما
نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك
الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة
الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع او شكل واما المحدث فانه
لن تخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته
او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق
فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب
وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة ايضا وقد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا و
شكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب
الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك
عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل
جسم مقتضية لان يكون له موضع او وضع او شكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى
المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم
الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه
بمكان او وضع او شكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا لتبري الجسم عنها
[illegible] ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او
الشكل [illegible] للجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم
[illegible] ما انتقل منها الا بسبب بل اقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصص الثاني به
فذلك كما يفرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان

مدرة اخرى

٥١

مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعه على ما هو عليه وان
كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض
ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي تختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه
طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا
فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا
تقرير الوهم والتنبيه على الجواب ان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته
ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك
ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا له
للتشكيك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس بما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وقد خصصه بالذكر لامكان ان يقع التشكيك به اكثر
بالترجيح نخ
فانه لن يخص الجسم مكانا دون مكان الا الترجيح يرجع اما الى الجسم كالاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة
والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرها كالاتفاق والاول
هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار في ذلك
الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب [illegible]
ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب [illegible] الجسم
على حال غير واجبة من طباعه تحصل له عليها من الامور الامكانية [illegible] التبديل
فيها من طباعه لا لمانع فاذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار
الطبع فكان فيه ميل اقوى احوال الجسم اللازم اما ان يجب بطبعه او لا يجب بل يمكن والواجب
طبعه لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجب انما يحصل للجسم بسبب [illegible] يقتضيها

وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم ولو لم تكن قابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت
مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار
طبعه وامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدا ميل بالطبع للجهة
المذكورة وعلى تسليم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول الحكمية
فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان
انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بغير المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا
اصل معتد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التي تعرض اولى
بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها في نفسه والنقلة عنها جائزة
فالميل في طباعه واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة
ففيه ميل مستدير اقول يريد اثبات مبدا ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس لبعض اجزائه التي تفرض
لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من
الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما
هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب
بحسب طباعه فهي بعلة لا مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم
واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق من ذلك بحسب الطبع
ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب ممتنع وجوده
عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدل على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم
لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل
الشارح اورد هاهنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس بهذه

القضية

القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف
الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال
وكلما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب
ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل
المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم
به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان
يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كنقطتي الاجزاء التي لا
يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة
غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد عليها اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر
وبعضها يتخلل بما يتحقق من الاصول المذكورة واورد في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء
يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك
القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع
ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة
لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة
منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها
يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى متحركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه
التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم
ان ذلك المخصص بعينه يجب ان لا يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود

وبوجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس
يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب النسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء
من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا وليس مما يتجدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط به يجب
ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى
هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك فقد يكون للساكن وللمتحرك فيجب
ان يكون عند ساكن **اقول** تبدل النسبة بمحدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة
تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا
ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا
في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير يكون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا
يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل النسبة
لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **اشارة**
الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لا محالة في
كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فاذا كان حصول الصورة الثانية له في
مكان غريب يجب ان يقتضي ميلا مستقيما الى المكان الذي يجب له والمكان الذي له بحسب
كان ذا جسم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه بجوهر متمكن هذا المكان بالطبع
قابل للنقل من مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد
بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة
وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات
العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا وبعد الكون نوعا

آخر وكل نوع

آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان
مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية
للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع الطبيعي مع ملازمة
المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبائع المختلفة لا تقتضي من
حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ تعرض لذلك في قوله الاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه
ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم قال هذا الكائن لا يخلو اما ان
يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير
الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانها الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد
كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا من احد الجسم الذي
مكانه هذا المكان والذي قد زحمه وغلبه او اخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا
فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل للنقل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك
ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج عنه وانما قال بجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم
يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من
جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه**
فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصوق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد
اوجب لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصوق ليس هو المكان بل هو الجار **اقول**
الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان
التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه
ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار

هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال الالصق هو الذي يكون
في حكم ما يجاور مكان الملصق ويجاور الشيء غيره فهو لم يتحرك في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ومع
ذلك بان يقال المكان الالصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور يجري عليها
عائدة. **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى الشيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه
فهو مما يوجد عن صانعه صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يسبقه اليه ويفسد الى جسم يتكون عنه بل
اذ كان لا كون وفساد فهو عدم والى لهذا لا ينخرق ولا ينمي ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن
الماء المؤدي الى الفساد اقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية
فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان
الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان
الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى الشيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال
مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي
السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند
الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما باعتبارين
فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة
وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فاذا كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة
تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن
ليس شيء آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان
الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي

بطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك تستند
احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية
فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه
ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا
يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى
ان محدد الجهات موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية
انه لا يفسد الى شيء آخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل اذ كان لا كون
وفساد فهو عدم والى الغاية فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء
وايضا على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده
فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع
عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا الامر لا ينخرق فاشار بلفظ هذا
الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون و
الفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا
بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمي النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم
بسبب دخول اجزاء شبيهة بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان
خروج الجسم عن مكانه او تخلية حيز بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة في الكيف واشار اليه
بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون
الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة

المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعترض عما يحتاج فيه الى بيان ابطاله لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض
من ايراد هذه المسئلة التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية للمركبات والنماء بحسب الصور ... عند القائلين بها
واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان
الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام
المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستقيمة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح
كثيرة اقول لما تكلم على احوال الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ
بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل بهذه الاجسام لها ولا توجد خالية من اجناسها وهي
اوائل الملموسات ورسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس و
التجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة
نحو الفعل فالقوى قد مر انها مصادر الافعال المتغايرة وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد
ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها
فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية تصير بها موضوعاتها معدا للتأثير في شيء آخر فهي مبدا للتغيير والقوة
المهيئة نحو الانفعال كيفية تصير موضوعاتها معدا للتأثر عن شيء آخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة
كيفيتان ملموستان قال ... في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع
المجانسات وتفريق المختلفات ... دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل
مقابلات هذه الافعال ... غير ... الكتب ... المحسوسات لا يمكن ان تعرف بالاقوال
الشارحة لان تعريفها لا يمكن ان يشتمل الا على اصنافها واعتبارات ... منها ماهياتها

بالحقيقة

... والعمى ... ١٢

اللذع زياده حرارت
والتخدير زياده برودت ١٢

بالزوال ... ١٢

بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما تفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في
القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع
صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد
للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر
ان هذه الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل ما يفعل لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف وان التخدير
يفعل ما يفعل لفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما
بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنسوبة الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما
يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والحموضة والدسومة والملوحة
والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما تحدث من تأثير الحار والبارد و
المتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور
في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان
لانفعال مشعري الذوق والشم عنها والقائل في طبائع المتزجات يحقق استناد الجميع الى
الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل مثل الطعوم والروائح لان
التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله**
وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة و
اللزوجة والسلاسة والهشاشة اقول قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك
في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل عن شيء بل هي مما ينفعل
بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال

والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لانه لو اراد التعريف لزكن اولا تعريف الحرارة
والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفرقون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه
على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء
ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الاستنقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه
والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يتبل ولم يتذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد
ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات المنبهات والمناقضات
الاعتبارية واما اللين فما اراد كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة
وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع
مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين
الا الاخير ولذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني
بقاء التشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم
وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فنجع حاصل البحث الى ان اللين
والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره
الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لا فرق بينهما بحسب التفسير واورد الرطوبة واليبوسة
من حيث المهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا تنسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات
الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في
تفسيرهما ليعقل مهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين
بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان

الرطوبة

ع ل

الرطوبة ليست سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تعتبر بما حاضر به
من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب منه مما لا يطلق على بعض اجزاء منه هو اطلاق الاسم على
المرء واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل
واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والغير بل يمتد
متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة لهما
لما يقابلها وظ ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء معدا لكون
الانفعال اما قوله ثم اذا فتشت واجريت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا
الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد و
اعني هذا انك تجد في كل باب منا اذا اعتبرت ان جسما يوجد عديما لجنس ميلا يكون ولا لون فيه
ولا رائحة ولا طعم او جملة منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال
في الكيفيات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم احد العالم الذي يلينا رطوبة او يبوسة
لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل من غير ممانعة فيكون رطبة
او يصعب ذلك فيكون يابسة اما الذي لا يمكن فيه ذلك اصلا فيكون هو من الاجرام واما سائر ما يشبه ذلك
فقد تعرى عنه جسم ما او ينتهي الى هاتين انتهاء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة | اوينتهي ل
وغير ذلك لكن اكثر الاجرام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة و
المذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة لهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء
والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك الكيفية
الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجرام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج

الى متوسطها واصل لصنه قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوايل المحسوسات
ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة
وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية
اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه
الكيفيات اوايل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها
المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيه ذلك اصلا فهو الفلكيات

تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ
في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اقول اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة و
يعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتباران احدهما انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يتحصل
بتعددها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال
اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب احكامها
المرتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل مشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول
وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ للفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل
بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري
هو الهواء والشديد الانفعال في الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه
الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات
الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض
هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء و
كان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا يدفع

الى النمو

الى النمو في البحث اقتصر على الاستدلال بما الاشهر فيه من هذه الكيفيات فاذا وجد الفعليتان في
الجسمين اللذين هما اشد تضادا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتان في الباقيين
اظهر فميز بينهما بالنار كل واحدة من هذه اليها وبدا في النار فنبه بقوله البالغ في الحرارة
على كون الحرارة كيفية يشتد ويضعف لا صورة يتقوم بجوهرها الذي لا يختلف و
اشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في
صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف
لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان و
الجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد
قال الفاضل الشارح وانما قال بطبيعته في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى
ان صورتي النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان الصورتين في الهواء والارض
هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا
الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس
على الاخس اولا قال وهذه الاحكام ليس مما لا خلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا
الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة
المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة
واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد
من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه
بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما
الميعان فان كان هو الترقق فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمايع

هو الثلثة غير الارض والنار او لانه من الكل الا ان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا
رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجه الظاهر كما مر ولا شك ان احق
الاجرام في النظر الاول بسهولة النار وابردها هو الماء واشد هيجانا هو الهواء ولم يتبين عنده في ذلك
من ناز عه الا القياس او استدلال ودون ذلك باب اخر لعرض عنه ههنا او اطنب القول فيه في الشفاء
قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف **اقول** لما
فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة نعينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية البعض
وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة فظاهرة كبرودتها
وراعي الترتيب المذكور فابتدا لذلك بحرارة الهواء وانما قال الهواء بالقياس الى الماء حار
ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم
يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان
الماء يتشبه به اذا سخن ولطف اي تخلخل وتشبه بتبخره وتصاعده في حيزه لا بكونه هواء
لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو
اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم الهواء اسخن من الماء لم يكن
اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها ولم
تسخن بعلة بردت **اقول** هذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي
الشعة العلوي بأن المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا خمدت النار
وفارقتها سخونتها يكون منها اجساما صلبة ارضية تعتذر فيها السخانة العارضة **اقول** يريد
اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها

السخونة

السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض
اقواله انها تتولد من الابخرة والارضية المتصاعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو
المتخلخل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتخلخل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت
حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل
الشارح بان الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة فلو كانت
مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة
بمواد هذه الاجسام في معادنها **قوله** فهذه مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر
فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات هذه
الاجسام استنتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شي واحد واختلف
الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاستند اقتضاها للامكنة
المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن
لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك
واضحا وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال
به على ما مر اوضح لاستدلال على امكنة اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة
ويكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه و
صعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما
ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهي خفي **قوله** وذلك في الاطراف
اظهر **اقول** الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد القرب الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان
المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة ولذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر

تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته
مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد
من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر اقول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة
على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك
لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا
تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من
الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها
للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود
يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر تحركه الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ
خص بيانه بان الطافي من العناصر انما يطفو لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان
قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه
الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان
بيانا خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك الحال في الحركات الاخر تنبيه قد
يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نشفته مدد الى ان تحدث شيئا ولا يكون ليس الا في موضع
الرشح لانه لا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون
صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار
متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحي ثم يعود اقول يريد اثبات الكون والفساد
في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغير الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور
لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن ويسمى فسادا او كونا كما مر وتغيرها بكيفياتها يقع في

زمان لانها

زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون
الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل
واحد من الثلثة الباقية كان انواع الكون والفساد اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة
لكن الواقع فيها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف
الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون في الحقيقة
تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء
والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين
من الكون والفساد فالانواع الاولية ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين
وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما
تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد
بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان
الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية
ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل يحدث وينفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا
النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة
كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من
هذا الازدواج على نوع واحد هو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما النداوة
الحادثة على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء
وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان

يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكروا الكمون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات
وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية وان كانت باقية فقد تستعلي عليها جدا لفرط حرارة
هوائية ولا تبتع مجاورة للاناء على تقدير بقائها هناك فيلزم اذا غلت الاشياء اما انعقاد تلك الاجزاء اذا
تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء على حالة
الاولى واما تناقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصوله فيكون
بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجمع الاجزاء التي تكون
في هذا البعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جرب حرارة الهواء
اياها لا تتمكن مع خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك فانا نرى حدوث الندى مرة
بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد
واشار الشيخ الى ذلك بقوله كما تقطفه مرارا اي حدث شيء وقيل على ذلك ان كان برودة
الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا تحته
سيل الاناء ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريا صالحا واذ ليس كذلك
فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف
بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه
القوة المكيفة يشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده
يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف بظاهره
على عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نحي منه واتصل

الهواء

الهواء بالسطح عاد الى فساده والثاني هو انه يقال الندى يترشح مما في داخله وهو ايضا باطل لوجوه احدها
ان الندى قد لا يوجد من غير ان يكون فيه ما بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد
الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع
واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فلدلالة قوله على انه لم يمنع وجود الندى
عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفايدة والثالث انه الماء
اذا كان حارا او جامدا ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يوجد بكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح
لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما
ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذا هواء استحال ماء والمشاهد الثاني بالسحاب المتولد
في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد
بخار صعد اليه ثم يزول ذلك السحاب تلجا بحيث يعود الصحو ثم يتولد مرة اخرى وهو المراد بقوله
كذلك وقد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها الى ان يولده ثم يعود ويريد بالبرد البرد الشديد
وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال
طبرستان وطوس وهما قد شاهدا اهل تلك الاماكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء الهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في
صميم الشتاء بل في المواضع التي يجمع الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء
وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد
من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا
انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب

الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض لعدم الكون والفساد عند حصول البرودة مثلا بل انما ادعينا
امكان وجود الكون والفساد وبمشاهدة ما يقتضي حصوله فمهما ثبت ذلك بمن شاهد واعتبر علم بالجملة
ان لكل الكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون و
الفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل
ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما **قوله** وقد يخلق النار باشتعال الدخان من غير نار اقول لما فرغ من
الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهرة لان الشعل المرتفعة
تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من
قوله قد يخلق النار باشتعال الدخان من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء
الجديد كما يشاهد في نيران ذلك **قوله** وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك
اصحاب الحيل كما قد تجد مياها جارية تستحجر حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها
الى البعض فلها هيولى مشتركة اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدا
بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب
الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصيرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري
مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد بالاجزاء الندية المحرقة كيف
يصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجرام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك
اشار الى عكسه بقوله كما تجمد مياها جارية تستحجر حجارة صلدة وذلك مشاهد من
بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيرته
لانه انذر وجودا بالقياس اليها ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج
واحد ثم استنتج المطلوب من الجميع وهو العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى البعض والمراد بالاستحالة ههنا

غير المصطلح

٦١

غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه
ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته
الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون و
الفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار للامور المحسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعا
جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي
اياها دال على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول
الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة الفوق كالنار وثقيل مطلق كالارض و
خفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء اقول قد عرفت ان لهذه الاجرام اعتبارات
منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب
المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد و
التركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال من حيث انها
اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان
يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في النضد والترتيب وبين ذلك انها
منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد
اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله
وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول
لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولا فالاول
للجميع هي هذه وقوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة

اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة الفوق
كالنار اشارة الى الحصر وبيان ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما
اما مطلق واما ليس بمطلق فاذا التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره
الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي
طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد
عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق
الاجرام اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد تعرض له ان يتحرك عن
المحيط لا يكون ثانيهما ان الحركتين متضادتين كالطرفين بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا
مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت سابقة
له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس فيه بهذا
الاعتبار يشاركه النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يرد به المحيط ما يرد به النار قال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف ليس بمطلق لان المطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين
فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار
خفيف مطلق لان الاولى في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون
مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق والاحتياج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان
الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** وانت اذا تعقبت جميع الاحوال الى عند وجدتها منتهية
بحسب القلبة الى واحد من هذه اقول هذا بيان انها التي ينحل اليها المركبات ويتركب منها واشار الى الاستقراء
وتتبع التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتنافية غير موجود

قال الفاضل

قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها
اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس
والتميز بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا ثقله ليس بقوي لان الحجر جزء منفصل من كل
الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصل منه
كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا
لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس
بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات
بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء [illegible]
المخلوط بغيره الكائن لقبول الصورة النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان
الموقد كالسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول الصورة النارية
اقوى **تنبيه** هذه خلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو
خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اقول يريد بيانا كيفية تولد
المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو
صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو
صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو الصورة كالانسانية وهو اول
شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال
الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار ما يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات وما يصدر
من النبات ما يصدر عن المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس للانواع لا ينحصر بعضها

فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا تتشابه
اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا الجسمية
فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدا المفارق فانه كان نسبته موجود واحد الى الكل الان وهي النسبة
الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه
الصور الاربع النوعية التي للاجسام المفردة مبادي المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
الان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهي اذن بحسب احوالها في التركيب وقياس
بعض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في الكثرة والقلة وبقياس
بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك
الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلافات المركبات فقوله بهذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة
وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله امزجة اشارة الى الاختلافات
العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير
الاسطقسات بقياس بعضها الى البعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات
انما يصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة مثال
للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وينسب الى الكيفيات المحضة بالكميات والمراد بها ههنا مبادي
تلك الهيئات التي هي صور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس
التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على
الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاسطقسات الى البعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها

تنبعث

تنبعث كيفيات المحسوسة وربما تبدل الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن
او ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصورة
مقومة للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة لها كالتوابع فلذلك لا تعد
الصور من الاعراض اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاول وبين
الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية
يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها ينبعث كيفيات المحسوسة
وليستدل على مباينتها بثلث حجج انيتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدل الكيفية و
انحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية وان يختلف
عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته
النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارا
بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك
مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان
استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ
وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة
الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة
لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد
انسانية من آخر وحارا يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة لا يشتد ولا يضعف ان العدد المعتبر في التقوم

ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك استفاضة للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء
ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات الا ان
المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح
الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى اقول معنى الاشتداد هو
اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما
الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد بحد آنين يحيطان بذلك
الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية
ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية
فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتعدد ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا يتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المتقوم بتبدله
وهو الصور فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو
هو في الحالين لامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو هو
الجهة الثالثة وهي اعم من الاوليين يشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهية
وهو قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت
لواحق لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية المخفية اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي
مبدا اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة و
الضعيفة التي تقبل الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية
فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي

للحركات

للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها
قوى قوله فاذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج اقول قال الشيخ في الشفاء لكن قوما
قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل ... وامتزجت
بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست
حينئذ صورة ما واحدة فتصير هي الى هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من يفعل تلك الصورة امرا
متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من الصور النوعيات فقوله ههنا يفسد قواها اشارة
الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند
تفاعل الممتزجات باعيانها قوله بل استحالة في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن
قواها متفاعلة لما فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها
وهو المزاج اقول يريد تحقيق ماهية المزاج العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان مع الانفعال
الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوب به وان كانت متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه
وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا عن شيء واحد وكلها محال فاذن
يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة
يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما
يكسر الصور وينكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة
عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى حارها ويستسخن
بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية
فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج قوله بل استحالة في كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالة في الكيفيات

لان الكيفية بنفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما
كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب
المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها
اي بالاستحالة يكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات قوله حتى يكتسب كيفية متوسطة توسطا ما
اي اذا كان الحار عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما
قوله حدّ ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج اقول وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها
اي في حدّ من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات
او الكيفية التي يكون في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي
فهذا بيان ما في الكتاب قال الفاضل الشارح ان المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار
والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في مقابلة الهواء وجمود الارض دليل
على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو انه يقال
انكم حكمتم فيما مرّ ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور
فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة
والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة ولكن انفعالها
هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل
بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدا لحصول الحرارة في مادتها

فان انزدت

فاذا انزدت فعلت فعلها ذلك بذاتها وان فعلت في المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة
فان امتزجت المادة بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة
المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت تلك المادة
خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى تتقرر الكيفية
المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان
الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة و
وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة
هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا
استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية
داخلة ولا الماء انه يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا اقول قد تبين لحجما
مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل
بواسطة استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات
لا تهبط عن الاثير كما مرّ بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن
ساير الطبايع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان
يبرز منها ما كان كامنا فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على
انه بعد بروز وكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا او بارزا ثم
قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن

بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء المغلا
تستحيل حاره الكثير الى النار بمخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء
والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع تكون الشيء لا عن شيء وامتناع
صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان
القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالمحصل فقرر اولا مذهبهم و
هو ظهر من اشتغل بالتنبيه على فساده والمعتمد على ذلك بحسب ما اعترف من المشاهدات قوله فان قلت ذلك
فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه اقول هذا
اول الاستدلالات وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد
العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المسخن فالمحكوك هو
الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق
من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا
كالهواء الكثير بالحاح النفخ فيه عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك
لان السخونة تستلزم التخلخل في الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة
ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء وغيره الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن
ايضا قوله واعتبر حال السخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ
ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه قوله وهذا الاستدلال الثاني وهو ان المايعين المتشابهين
اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي
متخلخل في الوضع بعض الاشتمال على الفرج والمسام الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن
بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة

القوامين

القوامين بسهولة النفوذ فيه دون الآخر والامر بخلاف كذلك قوله وهل الامتلاء مصموم مغدوم
يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع يمتنع الفشو اذ كان لا
يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاشيا يعتد به اقول صمام القارورة سدادها
وقوامها ما يوضع في فمها وهذا الاستدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك
المذهبين يمنع عن تسخن ماء فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء
عنه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القماقم الصياحة اقول وهذا استدلال
رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا او تصيح صيحة عظيمة هائلة لتنفر عنها الذوات وهي
من حيل المتجاربين لحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج
الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد
من اجزائه لا يتصعد لثقله اقول وهذا الاستدلال خامس وهو ان يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء
البارد لا يتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان
الجسم البارد اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد لنزوله بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله
من غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه اولعلك تقول ان النارية
كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير لقد سخونة ولا نارية اقول يشير بهذا الى المذهب
الاخير وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما
يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لانه ليس لهم ان يقولوا الهواء
حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته مما يخالطه من الارض والماء ليظهر كيفيته ولا يلزم
على ذلك الاستحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة

الفضا فيها منحلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج
الذائب عند الشفاف والبصر فلو لم يكن في الخشب النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك
ان تصدق بكمونه مكونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف لو كان هناك
مكون وبروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل اقول ابنه على فساد
هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في
ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة
اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما
بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن
في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل منه وجودا لا يبرزه
الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي
انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان
لابطال احتجاج اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانا كثيرا
لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل
الخ بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها
غير ظاهرة للحس عند التحقيق السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل فيها الاجزاء
نارية لكنها تسخن بدن الحي الحمي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن
بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي
في فرفيون لما لا تظهر للحس لانها تكون منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله نافضا
مذهبهم والا لزمهم ما مر **نكتة** اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها

لانه اعترف بالاستحالة وهم لا يعترفون بها ١٢

انما يكون

انما يكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية
هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر اقول يريد بيان ان النار المرئية
ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله
الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها
مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة
شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائها انما
يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي
لرأس الشعلة **قوله** وربما كان انفراجه وتجمعه وانتشاره اكبر من حجم الشفاف حتى
لا يكون لقائل ان يقول ان التخفيف للانتشار وخلافه للاستحالة لا لاستعداد الصنوبرية
مستحصفة النار اقول هذا جواب عن سؤال ذكره بعد وهو ان يقال العلة التخفيف
وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التخفيف و
الظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا
صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه فاجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك
بل كان بالعكس وكان انفراجه في راس الشعلة وتجمعه اي عظمه وانتشاره اكبر من عظم الشفاف
الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التخفيف وعدم الظل في الاول دون الاخر **قوله** فتبين
من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء اقول فهذا هو النتيجة لما مضى **قوله** واذا استحال اليها
النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت اقول المتحلل اليابس
المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر

حفظا للكيفية الفعلية ولشدة افراطها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة
الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربه من الاثير لمشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره
فترى كالاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء
الارضية ضيئة نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الانتصاف فظن ان ذلك طفئت وليس كذلك
يطفؤ **قوله** وعله لعل ذلك من الاسباب طفوها احيانا عندنا **اقول** وهو كما القينا اذا شبحه
في تنور مثلا مستقر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشبحة يشتعل ثم تطفى **قوله** الاشبه
ان الكثر الشبه في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كما
كلما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه
في النار الضعيفة **اقول** وذلك النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها
فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله**
هذه النكتة غير منكبة بحسب النوع للعرض ومنكبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات في سببها
في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب
ويناسبه حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع
وكان الاصوب ان يقول هذه النكتة غير منكبة بحسب الصورة ومنكبة بحسب المادة والغرض من ايراد
هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة لسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها

تنبيه انظر الى حكمة الصانع بداه فخلق الاصول ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج
لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع من الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان ليستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى

تعالى في الغاية

واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد من الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد من الكمال وجعل النوع الاقرب صح
تعالى في الغاية لانه خلق الاصول ثم من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي
الاسطقسات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال بعدها هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر
وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكره نفسه الناطقة
استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر فاعلم ان انكسار
تضادات الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدائها الواجد لو بسببها
يستحق لان يفيض عليها صورة او نفسا يحفظها وكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل و
النفس الناطقة بمبداها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج بنوع بان كل
كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود
المحدث بالفاعل من كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته
الذاتية فان قال السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات لذاته لا بفعل فاعل فليس
معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل شيء
مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من
الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب **اقول** كون جلد الاصابع اعدل
الاصابع لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء
ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليس الاعضاء مما يتعلق به
النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة المبوبنية فضلا عن الانسانية هو مزاج الاعضاء بل مزاج
الارواح التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التوازن فهي اول شيء يتعلق به النفوس
ثم ان تلك النفوس يحتاج بسببها محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحفظ تلك الارواح

ومنبعها من القلب وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد الى عضو يغذيها لان يصير مبداء للحس و
الحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة
الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب
فهذا وامثاله مما ليس يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

اقول انما فصل النفس الارضية والسماوية لانها يقع عليها بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك
قولنا كمال اول لجسم طبيعي واما الكمال الاول فقد مر بيانها واما الجسم ههنا فنعني الجنس الى المادة واما
الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة
للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة
ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها او بغير توسطها ما يصدر منها افاعيل الحيوة التي
هي التغذية والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف
الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة
يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا
كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن
وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران
في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت
اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا يبصر اجزاءها
ولا يتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة معلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت
عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها اقول يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل

الادراك

الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة
جميعا كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم يزاد ايضاحا
بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له
تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدركه
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدركه جملة فيحكم بانه هو ولا يتلامس اعضاؤه
لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية
غريبة من حر او برد يقال اليوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط
كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل
عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجية عنه جميعا
الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظ
ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية
او برهانية ثم حكم عليها بانه برهانية ثم تمحله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه للبرهنة حبط كلها لا فائدة في الاشتغال
بها **تنبيه** بماذا يدرك ح قبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك الا ترى المدرك احد مشاعرك
مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك
بها تدرك فبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك ح الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك
ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر
اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بشيء كشيء آخر وذلك
بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك به وبدأ بالمدرك
وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدركه بتوسط

او بغير وسط او الى ما يدرك بغير او بقوة يخرج آخر غيره وبقى ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى
ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغاير فيجب ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر
الظاهرة او الباطنة بلا توسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة تنبيه
اتحصّل ان المدرك منك اهو ما يدركه البصر من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل انت عليك
كنت انت انت او ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف مع
ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض غفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك حتى عضوا من اعضائك
كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة في ذلك
ذلك مما تتجه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها
وانت مدرك ذاتك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه
حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره اقول يريد ان يبين ان النفس الانسان
ليس بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو اما
جزء للبدن او كله فان كان جزؤه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه
لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان
غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة
بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح
وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين تتحرى من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل
اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان
الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغاير ذاته فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي

يمكن

يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية للادراك وفي كونه مدركا لذاته فظهر من
ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم وهم
وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في
الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما
بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان يكون يثبت به فاعلا مطلقا
لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم
فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة
لا به اقول اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما
في الدليل وهو الانّ والانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده اظهر من وجود
علله فان ذهب فيشبه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر العوام يثبت
بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا المذهب بوجهين وجه خاص بهذا الموضع
وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو
ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما
غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو
فعل لفاعل معين فالعلم بالفاعل المعين يكون مع العلم بما قبله ولا اقل من ان يكون
معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص و
لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال و
الفاضل الشارح بين كلام الشيخ في هذه الفصول الى التفصيل التطويل ورام اختصاص
بحجة على ان ذات الانسان ليس هي اعضاؤه فقال الانسان عالم بشيئيته وان كان

غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ
بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها ه
فكلما يجعلونه عنوانا عن ذلك فهو عنوان هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي
يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ
لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع
تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسمه التي لغيره وبغير مزاج
جسمه الذي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته
اقول يريد ان اثبات نفس الانسان غير جسمية والمزاج وتصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر
وهو الوجه الذي يثبت صور سائر الانواع به وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم
موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد بماهي مواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن
حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها
المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها
المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها
جمع اجزاء آخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجود التغذية والانماء والتوليد
والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية
التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور
نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال الباقية كلها مع النطق وما
يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا

يمكن ان يثبت

يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل
بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدء ولا يجوز ان يكون مبدءها جسمية
الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجماد اولا يجوز ان يكون مبدءها المزاج لان المزاج
يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب الاجزاء اما مطلقا او بحسب الاجتماع او يكونه في مكانه
الذي حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة
غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا اصعد انسان الى جبل فانه
يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان
ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة
سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا تكون
تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد حال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة
الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا
قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس يحركه الى فوق والمزاج الى اسفل فتتركب الحركة منهما
اقول الرعشة لا تكون مركبا من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في
مقابل تلك الجهة لحدث من امتناع العضو على طاعة النفس فانه اذا احدث تحركه ميلا الى جهة و
عارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الحركة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم
صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما
في نفس الحركة بل في جهتها ايضا فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها
المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال الهوى

قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاجيته الذي يمنع عن ادراك التشبيه ويستحيل عند
لقاء الضد فكيف يحس به اقول وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبداء ولا يجوز
ان يكون مبداؤها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا يتأتى عما يوقفها في النوع فيمنع المدرك
عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك عن ما يدركه ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى
موجودة فكيف يحس المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد
متنازعة الى الانفكاك وانما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام من
المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظ قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام لحا
بلحوق الجامع والحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك اقول وهذا استدلال بوجود المزاج
نقرر وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث من اسطقسات متضادة متنازعة
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو يحتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى
يمتزج ويلتيم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ
الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طباعها فانعدم المزاج
فالمزاج المستمر الوجود يحتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما
متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه
قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام
المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام
يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت
لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة
فان هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا قوله فاصل

القوى

القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف
في اجزاء بدنك ثم في بدنك اقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح
وقع على ان مبداء هذه الافعال هو النفس ولما تبين لك صورة وكان صورة جوهر امر صرح بانه
جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن
اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول التعلق بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء
الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك
يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور
الحركة والادراك لغرض نذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير
بينة الى ان يتبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست
هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه يحتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس و
قد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها
من مبدائها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون
ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة للاسطقسات والجامع للاسطقسات يجب ان يكون متقدما
على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع للاجزاء النطفة نفس الوالدين
ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انما تصير بعد
حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة
على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك
الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان
هو نفسه هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو

مع

الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطقة ثم قال و
تلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوة متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصور المصورة الى ان يحصل تمام
الاستعداد لقبول النفس الناطقة مع بوجد النفس فهذا ما قاله هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في
الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا
البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب الفاضل اليه هنا
وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا اذا كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فرضت التدبير بعد
مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة و
اذا كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف
خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها
ان تفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو
ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا ويفرز منها بالقوة
المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا
فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان
المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة
فينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا عنها لهذه الافاعيل وهكذا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس حيوانية تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم
البدن

البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع
ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى حين الاجل وقد شبهوا تلك
القوى في افعالها من مبداء حدوثها الى استكمالها وانفعالها بحرارة تحدث
في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يشتعل
نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبداء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك
الصورة الحافظة واشتدادها كمبداء الافعال النباتية وتجمرها كمبداء
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ثان يصدر
عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد
متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على
اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر
الحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ
بالاعتبار الاول وبالجملة الغرض هاهنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او
شيئا واحدا حاصل لان المزاج يحتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او
نفسا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق اقول يريد
ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج
هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير
الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال
وهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان

هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك و
ذلك تجربي ثم قال بل هو انت عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك
او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل سريعا
فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة و
الادراك دون الافعال النباتية ليبين لك ان تلك النفس هو انت فانك لا تشك في صدور هذين
الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يبين لك بنوع من البيان **قوله**
والهر له فروع من قوى منبثة في اعضائك اقول وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة
كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من جهة يكون مشتهية لا يكون غاضبة و
وبالعكس وللاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدء الاشياء متقابلة يصدر
عنها بحسب الانفعالات المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيير اقوى وهي من حيث هي لا تفعل
بالانفراد بل بالفعل اذا استعملها النفس فروع لها بما ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشيء
من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع
هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن
الملكات اقول هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال
التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال واذا تكررت اذعنت
النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت
ملكة بالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض في
هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا
اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك اقول وهذا ايضا

كيفية

كيفية تأثير البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله**
وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس
بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة غضبا من نفس بعض اقول هذه اشارة الى ان
هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه
الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف
يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب و
بعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن
المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون
مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي اقول لما فرغ عن اثبات
النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا
معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا يكون الا
عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا
مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما
احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا
والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدء فصلين متساويين في الرتبة
للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان
والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون

الشعور بالدر صح

فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه
المفصل في الفصل الثاني لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون
حصة مشتملة يتناول الامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله و متمثلة بدل
الادراك يعم قوله اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه
الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض
هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضائفين والادراك ينقسم الى ادراك باآلة والى
ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى
قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه
اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون
مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك
لحضوره عند الحس الا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام
الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز ايضا الحصول
في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما
لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس
حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة
من الخارج ان كان المدرك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول
تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي
المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في

ذات

ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة
ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة بالشيء
عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات
ليبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت
مما يدرك علم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبالابطال القسم الاول
تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء
اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها
فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك
الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المضافين فلزمه ان لا
يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون
الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن
البيان التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة
التي وقع العموم فيها واعلم ان ما ذكره ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر
المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى
بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فان كان ذلك المعنى
واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يريدون من تعريف الاشياء
الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا التغير فيما حالها اهي بالتساوي
في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف يتشبهها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين

في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان يدرك الجزئيات
هو الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك و
جملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما سيجيء
بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة
للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وهم لم يجوزوا ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه ان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما
قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة
السماء في الذهن مع ضيقه للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج
وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة وهي الجهل واما الاضافة فلا يعتبر فيها المطابقة وعدمها لا
مستلزم وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون
لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب
واما القول بان الصور المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة
وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع
في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر
من حيث ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة
بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا
لمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك
انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون في انطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا

يرد

يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين
بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات بالقول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس
ولولا ان هذا المذهب خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي
التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصور الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا
اما المحسوسات التي لا يدركها الآن اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك
اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس والعقل فاذا دلت مباحثه
في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما
كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب
الاستدارة ح
ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجسم
الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك آلة
له مستديرا وان كانت كلية لم يكن محلها ذا وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا بها واما الحرارة فانها لا
يقتضي كون محلها حارا الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه
ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان
يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه الاشتغال بها يقتضي تطويل
شرح الكتاب بالغرض منه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول
صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك الشيء عبارة عن
حصول الشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك
او التشابه على معان مختلفة لحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر

والصورة للمادة او الجسم وعكسهما او الحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول
معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تفسير هذا
الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض
لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لو جاز ان اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما
في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد
فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى
كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان
الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
ويدل على ذلك ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا
لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معناه في الحصول
مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته
وبصفاته كما يجيء بيانه لم نشك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا
على ما تقولون فعقلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا
بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون
ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو
ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع
ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد
الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في
الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس يكفي في الايجاد لانه يقتضي تقدم

من الشيء له

الموجد على

الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس
المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان معا والجواب منع ذلك وهو ان الادراك
ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل
في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة تلك الآلة التي عند حصول
الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج
والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد بلا شك ولا نزاع فيه
اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا
الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين عليه وهو ان الادراك كيف يكون
صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج و
الجواب ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جملة من الاعتراضات
على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من
بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه
الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا
معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة
عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم
بدله غيره لم يؤثر في حقيقة الانسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض
التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته
ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض

الاظهر بل

لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يتعلق بها الحس فهو يتمثل
صورة مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد المهية المكتنفة باللواحق الغريبة المشخصة
مثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا اقول كما ذكر من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على   مستنبا بور
انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء
الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف
والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره
والتخيل ادراك لذلك الشيء مع تلك الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير
محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل
ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر لو اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع
من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف
الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم من الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده
بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا فلذلك لم يعتبره الشيخ في
هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي صلحت
لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في ذلك باقترانها في معان غيرها اليها
لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث مهيتها والمعنى الذي ينضاف
اليها ويجعلها جزئيا مخصصا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه
الانسانية نفسها انما يباينه بتشخصه المادي ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف
وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة

نزعا اكثر

مطلب العوارض الغريبة

نزعا اكثر لكن غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابعاد لانه اظهر انواع
الاحساس والغالب انه فسر الغواشي الغريبة عن المهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية ولوازم
المهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن المهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي
عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من
حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس و
مقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة
مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من مهية الاشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشتركة فيها واجاب بان الانسانية
المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها بما هي من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه
كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال وبهذا الشبهة المتقدمون كلما تقوبلا على فهم المتعلمين والناظرين
اذ لم يتعقلوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول
الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما
ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما خارج لا يكون بعينها بل جزء منها فهي انما يكون
في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها
متعلقة بكل واحد من الكثير كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة شخصية صالحة
لان يكون كثيرة ولان لا يكون كثيرة لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد
من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى
تجريدها فلكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به
في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل
حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما الاسماء المتقدمون كلية
وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في موضع
غير معدودة وهو ان الكلي لا يوجد في الخارج واما ما هو في ذاته بريء من الشوائب المادية

و اللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول الذات ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان
يعقل ما من شانه ان يعقل بل لعله جانبه ما من شانه ان يعقل اقول الشيء الذي لا يتعلق
بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته يلحقه عارضا الا انه
يجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي
الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم
يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا لا
بل العاقلة يحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العاقل ويحتمل ان يعود
الى المعقول لان ذلك الشيء مما من شانه ان يكون عاقلا بذاته كما يجيء بيانا وهو معنى قوله بل لعله في جانبه ما من شانه ان
يعقل كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه
ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس يجب من القسم الاول من القسم الذي
ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد و
سيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا
كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع ذلك انه شك ان المحل ماهية معقولة لا يمنع
تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي المانعة عن التعقل واجاب
بان التعقل ان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كلما ليست في محل فلكونه
قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة
لذاته بل لغيره فلا يكون عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به في ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا
الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم الذي ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى
عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية للقدر كل ما
يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اختصاصا بذوات اوضاع وهو وجوه ما يحل
فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هو كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق
المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء
عاقلا فهو يكون لقيامه بذاته بعد تجرده [illegible] ذاته لا بسبب عمل [illegible] عامل كما سيأتي

اشارة

لعلك شرع

٧٩

مطلب القوى المدركة واحوالها

لعلك تشرع الآن الى ان تشرح لك امر القوى المدركة من باطن ودخ تشرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة
للحس اولا فاسمع اقول لما فرغ من بيان انواع الادراك شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتداء
بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما القوى الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما كانت جزئها
لا يخفى وبيان ما ليس بها من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا
على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة
مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني ومنه
المعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف
فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك جميع المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ
وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين و
الرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة
وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا
بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته الحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يترقى
بالمتعلمين عما هو ظاهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله البصر قد يبصر القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل
او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط
فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فتدركه قوة قبل
البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها وعند قوة يحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تتم القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما
جميعا فهذه قوى اقول هذا تنبيه اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد
منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله البصر قد يبصر

بدل تذكر تخيل

العقل الناذل الى قوله انها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة
المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة
والمقابلة انما يحصل في ان يحيط به زمان ما لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو كانت آخر غير البصر
يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وقبله بعضها ببعض
لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن ههنا قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها يجتمع
المحسوسات فقد ذكرها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا
تعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون
اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل متشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل
زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات وترى خطا قال وهذا اولى بما قالوا لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل
ليس بضروري والتجربة لا يفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده يقتضي الخلا
فان التشكل انما حدث في الهواء لنهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة
من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في
الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر الا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر
قال الفاضل الشارح استدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل
يغاير الحافظ بحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وبالمثال وهو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظ
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة ثم يمكنه ان يحفظها و
ايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء المختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة والاول
اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدتهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين
فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء
لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بقصد ثان او كا

الماء تقبل الشكل والماء لا يحفظ
الشكل ينتج ان القابل غير الحافظ

مطلب لا يصدر عن الواحد الا الواحد

او كانت وجوه الصدور مختلفة فالقاعدة الحس المشترك هو مستثبت الصور المادية عند غيبة المادة
ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانفعالها تلك الصور اليها وذلك
كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر
فعله لتكثر وجوه الصدور عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت
مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا
للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال
والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيانها والنسيان اوجب تغاير القوتين فان
الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها
عنهما وهذا ايضا ضعيف لان يكون المحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك
ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في
المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليس لها حافظة
مع انها يستحضر ويذهل من غير نسيان وان قلتم حافظتها العقل الفعال فليكن هو حافظا
للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لا حصولها في الآلة
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل
المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة
واما قول الشيخ وبها تميز القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال
مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره
انها لا يدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع من واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين
تحكم على الابيض ما انه ذو حلاوة من قوة يدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة يكون منسية

جميع المحسوسات الى تلك القوة بنسبة واحدة وايضا ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها
لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر
والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بان الحكم على زيد انه انسان او هو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما
معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انا انها مدركة لهما ولكن
بالة وللاخر بغير الة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاما
ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك جاز ان يقال بل هو القلب والكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصر الة من شيئين
احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول
عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول
انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم ان تخيل الذوق ليس بعقلك وعن
الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله وان يظن ان الحيوانات
ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة والا تأدية من طريق
الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا
جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة تفهم هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات
العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور اقول هذا بيان اثبات الوهم والحافظة
اما الوهم فهو قوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأدى من الحواس الظاهرة كادراك العداوة والصداقة والموافقة
والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة يدركها وكونها مما لم يتأدى من
الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة
وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخالف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما
يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في

الكتاب

الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح ان الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب عنه بان المذهب انها كلية ولكن النفس
لا بد لها من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة
من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي بعينه مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله ولكل قوة من
هذه القوى الة تختص بها خاصة واسم خاص والاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها
الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها
الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير اقول ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم
زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم
يلحقهما صلابة العصب ولذلك الحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي
الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان فيفترقان الى العينين والحامل لقوة
الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ
ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل
لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا
القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبدؤه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان الة الحس المشترك
هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ
فان الحس المشترك كمرآة يتشعب منه خمسة انهار وكانت الروح المصبوب في البطن المقدم
هو الة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في
مؤخره بالخيال اخص وانما يتأدى الادراك الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب

الادراكات

مطلب الحواس الخمس

مطلب الوهم وآلته الدماغ كله

الآلة في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسّر التأدية بأن يشير الكيفيات المحسوسة في الأعضاء إلى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتأدية ههنا استعارة عن إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الأعضاء التي هي بعد طرق تسير فيها الكيفيات فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وإدراك النفس ليس متأخرا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافات بل هو للاتصال الأرواح بمبدإ واحد مجتمعة في موضع بعد بالأحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط **أقول** قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية إلى ههنا حكاية قوله فلكون الدماغ كله آلتها هو لكونه مصدرا لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** ويخدمها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل **أقول** معناه واضح والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف إدراكه لها قال الفاضل الشارح إن كان لهذه القوة إدراكا كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وإن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم الحاكم الشيء لا بد وأن يحضره المقتضى عليهما أو بطل أيضا استخدام الوهم إياها بالتصرف فيها فإن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الأول أن هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا إدراكها لهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه

مدركا وعن

مدركا وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته وكلاهما بحسب آلته **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آلتها **أقول** هذه هي القوة التي تسمى وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فإن الذكر لا يتم إلا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون **أقول** إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فيه ههنا لم يحكم بالمغايرة مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة بعينها الحافظة تسمى أيضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة إياها إذا فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور التي **قوله** وهذا يدل على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر **أقول** والمعنى أن الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من إدراك لشيء أدرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالذكر فإن الذاكرة ليست قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب من أفعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى **أقول** وقد قال الشيخ أيضا قبل كلام

هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي
كانها كالقوة الوهمية بالموضع لانه حيث يحكم بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ
ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حال المتصرفة والوهمية عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما
الادراك والتصرف عن مصدر من جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا
وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها
الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي
ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك قوله
جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي آلات ان النفس
الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه اقول هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء
مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يعين هذه
التميز الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلاثة خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط ثم
المنسحي بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا يدل على كون هذه القوى في
هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال
هذه المواضع لانها آلات لها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت
بهذه الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه
الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبر الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يعلم الاقصى
للجسماني ويؤخر الاقصى للروحاني ويعقل المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين

عند الوسط

عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذة من العناية
فانها يفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية
الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظ قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون
الحس الظاهر في مقدم الرأس في الوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة
الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك
والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم واللمس هناك باولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان
الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم
الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يجعل الحس المشترك هناك بل كون الحس الظاهر هناك ظاهرا صريحا بذكر
فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ
نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء
بهذه العبارة ولئن مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس
طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من
الروح الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم
من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه فاذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوق هذه
فما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح
لم يكن لتعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ
اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها
حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون

[illegible] بهذه القوة المركبة [illegible] وبين [illegible] والعقل [illegible]
[illegible] بالموضوعات [illegible] والحاصل [illegible] الدماغ
[illegible] والصورة [illegible]
[illegible] الواحدة [illegible] مختلفة [illegible]
[illegible] بموضوع واحد [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] ان يذهب على مثل الشيخ [illegible]
[illegible] ان جميعها [illegible] المذكورة [illegible]
[illegible] مؤخر الدماغ وليس بالاتفاق [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وقال الفاضل الشارح هذه الحجة [illegible] هذه القوى في
[illegible] مفارقة [illegible] افعالها [illegible]
[illegible] الدماغ [illegible] الشيخ
[illegible] هذه القوة ولم [illegible] قائمة بالارواح المحصورة في هذه
الاعضاء [illegible] قوله [illegible]
[illegible]

قوله

عند كو

١٣

عندالكو اعظمت قدرته اقول هذا تأكيد لتخصص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذة من العناية
فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية
الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظ قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون
الحس الظاهر في مقدم الرأس في الوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة
الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك
والخيال في مقدمه لكون الابصار واللمس والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان
الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم
الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يجعل الحس المشترك هناك بل الحس الظاهر هناك ظاهرا صريحا بل ذكر
فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ
نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء
بهذه العبارة ولكن مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس
طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من
الروح الخامس من الاعضاء الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالمقنعة من الجزء المقدم
من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه فاذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوق هذه
فما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح
لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ
اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها
حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون

بذلك الا انهم ينبهون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذا تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة
في التكرار **اشارة** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو
ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات اقول يريد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما
قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي لافعال مختلفة
وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة ثم
انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا
هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن و
هي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية
ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري
في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها
في البدن الموضوع لتصرفها فانها مستكملة اياه والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في
جوهرها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى
بالاشتراك اللفظي او بتشابه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر والشروع في العمل الاختياري الذي
يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي جزئي مستنبط من مقدمات
بعضها جزئية وبعضها كلية اولية او مجربة او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري من غير
ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل
باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده
في معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها
قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها

قوة اخرى

٨٤

قوة اخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي
الشجرة الزيتونية ان كانت ضعيفة او بالحدس وهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى
عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل
لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن
وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى
شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة
تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول وهذه
اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة
بالقوة والى ما يكون كاملة باعتبار كونها بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف
فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون
للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى
عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل
المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من تحصلها
لثبوت ما في نفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة
ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتبه الصنفية
وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة
فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس

وهذه قوة للنفس وحصول تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة
من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل
ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل
الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت
اقوى من ذلك ويسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر
والحدس وقبل القوة المسماة القدسية وذلك سهو منشؤه سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو
وجود واو المذكورة الفاصلة بين قوله الحدس فهي زيت ايضا وبين قوله وان كانت اقوى وهي زائدة
الحقها الناسخون خطا والتقدير ايصال الكلامين وليس قوله فيسمى بالملكة جوابا لقوله وان كانت
اقوى بل عطفا على قوله فتهيئا للاكتساب الثواني لان المسمى بالعقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل
واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارات المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل للنور اسند الله تعالى وهو قوله
عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح الآية مطابقة
لهذه المراتب فقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب
فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي
لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور
اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد
حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها
من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها
نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل

الفعّال

الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول
القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد
وهو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية
والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس
فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط
او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري
مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن
دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له
او في حكمه اقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس اراد ان
يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر
اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال
والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية والفكر حركة في المعاني من المطالب
يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تأدت ويتم
اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى
المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى لكن ذلك من غير
الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط
دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله

او في حكم الاشارة الى ما يتمثل هو مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس
اولا بامكان الانبساط ولا امكانه الآن الفكر المنبت لا يكون موديا الى العلم ولاجل ذلك
ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا لوجود الحركة وعدمها
وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة
مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط
في الذهن اولا ثم ينتقل الذهن منه الى المطلوبين قسمة الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور
بالمطلوب على الشعور بالاوسط او الى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة
المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة
القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة
فمنهم غبي لا يعود عليه الفكرة براءة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف
من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت و
ربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي
الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان وجود
القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطالب بحسب الكيف والكم اما
بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول
يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان
الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد في النقصان وكما وجد النقصان هو ان
ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد في الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل
لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود

مطلب القوة القدسية

الوسطى

اشارة

الوسطى لا تعليميا ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر
فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انا سنبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا
شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات العقل الفعال و
بيان كيفية افاضة المعقولات على النفس الانسانية ولما لم تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج
النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين
هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو اما جسم او اما في قوة في جسم ولم يبينها بعد فذكرهما واحال اثباتهما على ما سياتي ثم
شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال الادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظة
هو عدم ما للملاحظة الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم
مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهيهنا شيء غير
المدرك حافظ للمدرك تلك الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة
فيه الا لكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما
مدركا والآخر حافظا لكونها جسمانية قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي
فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء
لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس
من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع
المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال **قوله** وانت تعلم ان شعور القوة
بما يدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة
في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل **قوله** ارايت القوة ان غابت

عنا ثم عاودناها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها ثانيا لكون الذهول مشتملا على
زوالها فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان تلك الصورة
المغيبة عنا قد زالت عن المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز
ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها و
الثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود الا بتجشم
كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب
جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها
متناف في عضو وفي قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزية
اقول هذا اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يمكن فيما ليس جسمانيا بل نقول لا يمكن
بحذف المعقولات لان هيهنا حالتين الحالة التي نعرض فيها الذهول عنه ثم يستفاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما
بينت لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اقول هذا اشارة الى حال القوة العاقلة
واحتياجها الى الحافظة وقوله فبقي ان هيهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات تنتجه ذلك
ذوات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم
نقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان
ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر
غير عقلي والنفس لا يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة **قوله** اذا وقع بين نفوسنا
وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اقول
اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام

الخاصة هي

الخاصة هي علل الاستعدادات الخاص من الادراكات الجزئية المتناسبة المعدة لادراك الكليات والادراكات
الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني ....الجسداني
او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد اعرض
بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس هذا اشارة الى الحالة الذهولية وتشبيه وتمثيل بالمرآة
لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله هذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة
الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالنا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى
الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب
الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال
في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان
وزوال تلك الملكة عنها واعتراض الفاضل الشارح انه مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا
ان قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا
فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال هو ايضا الذي يفيض عندهم
على الحوادث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسيأتي
البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها
دليل ما على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة
بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة وهي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل
بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل اقول لما ظهر ان العلة
الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان تحصل
لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور

ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة
كذلك بازائه وقد تقدم ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل
بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام
الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاول
التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم
الاستعداد بها وبشية النفس اللذين بحسب حصول الصورة معها اقول وبهذا يدل على ان العقل
بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة**
كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة
الوهمية والمفكرة يكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك
مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصة للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد
هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي اقول لما ذكر بحث حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي
على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما
ان تكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة
وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها بذاتها فان
النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات
بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في
الخيالات تكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان
وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها
لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات

تصورنا

فهو كل جوهر عاقل ليس بجسم ولا جسماني

تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصة للاستعداد التام لحصول الصورة صورة من الكليات
المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل
الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما
يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة
الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الآن ان نتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في
منقسم ولا في ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم
ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم
بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك او ذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه
اراده في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود
عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد في النمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك
بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزايلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك
النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح
ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها
ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة ولكن
الكيفية الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اشارة الى التمهيد

اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا تقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث تقتضيه الاول هو
الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا
واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا تقتضيان بالقسمة الى هذين النوعين انقسام المحل
الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في
الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين
بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي
انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضيه والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع
كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والثاني المحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن
لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه
لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث
هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث
هي مجموع والثالث هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل
فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا
يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع
عليه اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** في المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكان المعقولات
انما يلتئم من مبادئ غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او
غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما

يعقل من حيث

مطلب ان المعقول معنى غير منقسم

يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ عن
تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو
التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد
بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون ح
فيه معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب الا ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما
سيأتي ومع لزوم الحجة المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية
فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات
ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم انما ارتسم
انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في هذا الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما
يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب انقسام ذلك الامر المرتسم اعني المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال
فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن
محل المعقول الواحد من المعقولات ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر
فاذن ليس النفس الانسانية ولا آلة مما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة
وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي
انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها
وفصلها واعلم ان غير المنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء
الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل
ان ينقسم الى متشابهات وان لم يمكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص ذو اجزاء غير متناهية
بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا

مطلب وقوع القسمة الوهمية في الصورة العقلية الوحدانية

يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك اردف
الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على ابطال هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهم**
وتنبيه ولكن نقول قد يجوز ان يقع في الصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء
متشابهة فاسمع **اقول** الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة
العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون
حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه يشتمل على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد
اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كل واحد
من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا
لفقدان الشرط او لا يكون لذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالكل
اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط
للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة
في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيين من حيث ماهيته هذا خلف
والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئيه له لا يكون من حيث هو كذلك غير
منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان
حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف و
الشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام
التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه
الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه
الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا واما القسم

الثاني وهو

مطلب وجوب حلول الصور الحسية والخيالية

الثاني وهو ان يكون حصول القسمين ليس شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده
ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجزاء فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة
مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما تقبل القسمة من المقدار ثانيا وذكرنا
من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف واشار الشيخ
الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع اليد من خارج في تتميم معقوليتها الآن بالعرض وقد
فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها والى الخلف
اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما قد رفية في
اقل منه بلا غاية فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كانا متشابهين فالصورة التي جردناها مقارنة
بعد بهيئة غريبة من جمع وتفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة
وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه دون مقدار في اقل منه بلا غاية فان احد القسمين ان كان
مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت
مقارنة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسام
اليها او زيادة اذا اعتبر حصول من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء
المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئيين متشابهين لا يعرض الا
للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف
قوله واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر الى ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة
الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام
اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بيّن وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية

فيه لينتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ
النفس اجزاءه المتباينة الوضع متقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة
العين اليمنى يدركها في مادة او جهة لم يحمل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا
كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية يقارنهما
وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول الانقسام اي
في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء
والرشم هو الختم اعني اثر النفس الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي
يختم به البيادر رشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك
بالحس وفي قول الشيخ بملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها
فبطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصور العقلية في النفس
الجزئية ليست بمجردة ممكن قد سبق ذكره وقوله والصحيح ان الصور العقلية مجردة عن اللواحق
لكنا كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس بمجرد
عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بقادح في الحجة المذكورة لان صحة
حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة الثانية في اكثر كتبه حتى
المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك
انه اورد ان هذه الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ها
هنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون
الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات
وهو ان الهيولى عندكم لجسم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات

في النفس

في النفس والجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان
تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الجسمية والخيالية جسمانية لكنه لا
يقتضي كون الوهمية جسمانية والجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها

وهم وتنبيه

او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة ثم تسمع اقول الوهم في هذا
الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم
ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون اما مقومة لمهيات
الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة كقسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة المعلول باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان
لم تكن مقومة كانت عرضية ولا تخلو اما ان تكون لما تحصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة
او لم تكن فان كان كانت القسمة كقسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة
الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة كقسمة
المعنى النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون
معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى
ليست جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم في ذاته في معقوليته الى معقولات
نوعية وصنفية بل يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد
المقوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم
بمختلفات بوجه لكان على غير الوجه الذي تشكك فيه اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل
واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان

بهذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب
تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس
الحاصل جزء من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية
كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية
كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان
او الانسان المقسوم هي نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي لا يستدل لنا
به على تجزيه بحمله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي نتشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء
متشابهة كالجسم ولو كان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا ينقسم بحسبه العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استدل لنا
به لئلا يعرض شكه من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه
يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان
كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتداء بالاول بقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقله صغرى القياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة
وهي العقل بالملكة وقريبة وهي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للفاعل فيها ان يلاحظ معقوله
متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك
لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له او تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء لذلك الشيء هو حصول
ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل
الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء
بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان
العام ليكون متناولا لها وللنفوس اقول الامكان العام يقع على الامكان البعيد حتى على دائم

مطلب ان كل عاقل فهو معقول

العدم

العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبره الشيخ من المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر
ذكرها والمراد ان تعقل الشيء منه محتملا مشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة
فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل ولو المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون للغير
بالقوة لسبب يرجع اليه الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى
القياس فنبه عليها بقوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه
لذاته بوجه فان العلم بالتصديق يعني علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم
علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته و
صورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء و
كل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله**
وكل ما يعقل ما هيته فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل البضاعة غيره وانما يعقله بالقوة
العاقلة بالمقارنة لا محالة اقول يريد بيان ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره
فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه
ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان
كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان
يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل
قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنته امورا مانعة عن ذلك من مادة او شيء
اخر ان كان اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء
معقولا وانه انما يصير معقولا لا انتجريده عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة
ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور تعالى منوت الشيء ومنبته ايه

ابدية وقوله او شيئاً آخر انه كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت
قائمة بمحال اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** فان كانت حقيقته مسلمة
لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقلية لذاته
اقول اي لان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان
يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور
العقلية عندها ففي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه مستقلا له منفعلا به
بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقرير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن
ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء نه
فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح في هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان
العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان تعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل
غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل ما امكنه ذلك امكنه
ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا
وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارنها غيره فان كل مجرد
يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان
حصوله فيه نفس المقارنة فتتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه لتوقف صحة الشيء على
وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد لو وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة
الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان
يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول
بيان الشرطية والثاني بيان الاستثنائي والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان

يعقل غيره

يعقل غيره بان قال ان قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهيا فهو يحتاج الى
برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى
البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب ولان ذات
الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفسها
ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات
ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه
ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجرى احكام الامور العامة ولذلك حكم
بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن
فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يصح مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل
على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل
الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته
لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا و
ليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج
ولم لا يجوز ان يكون مشروطة ان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد
في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع
مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم

قائل

بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال
للمحل غير عكس وكذلك الصور وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد
لغيره التي هي مقارنة الحال على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة
وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر
لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد
الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث
المهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الحجة الانواع متحدة في المهية لكن
لا يلزم من صحة حكم على مهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى
موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في
الذهن من حيث هو جهة للانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول
هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعلقة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل
اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل
واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني
وجه وهيهنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هي صورة ذهنية بل من حيث مهيته ثم قال
وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية
التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها
عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهو وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة
المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع مما بالها لا تنقلب انها تعقل
اقول قد تبين من قبل ان المانع عن كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته

معقول بذاته

معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بالمقارنة
العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل فصارت معقولة
لانها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة
وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم **قوله** فجوابه
لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعقولات بل امثالها انما يقارنها معا معقول له
ترسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر به ومقارنتهما
غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها الخارجي فمادي لكن المعنى الذي كلامنا
فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله
متصورا اقول والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من
المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من
الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما
قابلا للآخر لكان كل واحد قابل النفس وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد
منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل
للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور
في خارج العقل فمادي غير مجرد فالمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها
عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حالة من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا
فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار
قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام
شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل

الشارح بان الصورة المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولان صور الاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى و الجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر لا يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسكون ايضا بل كان البطوء ايضه محلا لها انما هي محل البطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في نسبته الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحيث مرتبته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض ولاجل ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع التعقل على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالمقابلية وللآخر بالمعقولية والآفات القوى الجسمانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على كلامه بانه لا يجعل منفصلا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء

المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بجنبه عنها اما لزوال الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لتكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي الغريبة للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم معناه في قوة عاقلة تعقله **اقول** لما اثبت الشيخ صحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة مع الغير بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقل الامر الخارجي وقد قرر الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن المبحث والمقصد والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اورد هما جميعا **قوله** فيكون جوابك ان تعرف ان الجوهر المستقل بالقوة المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام

٢ في البحث المقصد سهو

العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو
ان يكون الاستعداد للمقارنة لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة
بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام
القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة
فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا للصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة و
يستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة
كالاستعداد للمعقولات الثواني التي تحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون
حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة للموصوف غير مستعد
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل المهية ايضا كما كان في القسم الاول
وذلك لان المهية قبل المقارنة اما ان يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا
يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن
فقوله ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كانت فقد سقط ما
تشككه اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل
او في الخارج وقوله وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم
الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حاليين
في محل لكنه مقارنة حال بمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة المهية للمعقول قوله فيكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الكتاب اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله
فيكون لتقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام

قبل حصول وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد ص

في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الكتاب له وقوله فيكون لم
يكن الاستعداد الشيء متى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب
الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسب والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع
حصول الكتاب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير
الفاظ الكتاب وقد احتمل بين ثم زيفهما وترك المتن على صفر وقوله او لم يكن الاستعداد بشيء
وقد كان ذلك الشيء وحده اشارة الى القسم الثاني من الثاني وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة
بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال التصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث
الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية اشارة
الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية وقوله بل لعل
الاستعداد انما يحصل لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد
لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله كذلك فاعلم ان المهية المعنى الجنسي
استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما نه يطول الكلام فيه فكيف في المعنى الجنسي
النوعي اقول هذا جواب شك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا
لفصل كالناطق لم يكن مستعدا للمقارنة فصل آخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم يجز
ان يكون المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة
بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من
الفصول التي تقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصلة انيته فان لم يكن لبعضها كالصاهل
مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه
بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال بذلك الاستعداد لوجود

بهذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستقل لمقارنة [الفصول]
مادامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك
فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض
يلحقها الحوق شيء غير محتاج اليه انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت
على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي لا تستلزم استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع
الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلنا لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير
صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته
اقول هذا ظاهر وهو تذكر لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه
ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز
عليه التغير والتبديل اقول قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق
الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد
العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما
من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة
واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن
يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما يكون مجردا بنفسه غير
مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له
ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لشرائطه ويمتنع ما يقوم لبعضها
بعضها ومن هاهنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها **تكملة النمط** بذكر

الحركات

الحركات النفس **تنبيه** لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية [النباتية] التي تصدر عنها اعمال وحركات
فليكن هذه الفصول من هذا القبيل **اقول** ومعناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن و
توليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي
تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة الى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء
قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض [تفيض] على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال
وبعدها عنه مما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتبعثها ايضا من كل
نفس كيفية فاعلة مناسبة للحقوق لتكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة
الغريزية والحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب ويعاونهما على
ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لو لا شيء يورد بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد
الممتزج لا تصال النفس به وفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب
بالقوة وتحيله [تحيله] الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه ايضا بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية
عنها ثم لما كانت الاشخاص متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبر هلعا الانقسام
ابدا كالاشياء تبيناه وكانت العناية الالهية مستقيمة للطبائع النوعية دائما اقتضت بقاءها بتلاحق
الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال وسعة عرض مزاجه ففي سبيل التولد واما
فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه ففي سبيل التوالد وجعلت النفس الاخير ذات قوة
تعزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المنعزلة
للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي فضلة من شخص جعلت النفس الجديدة لها ذات
قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنعزلة فيزيد بها مقدارها واقطارها
في الاقطار على تناسب يليق بالشخص [تحصل له] ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة

مطلب الحركات المنسوبة الى النفس النباتية

مستقيمة

انما تكون ذا ثلثة قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا و يكملها مع ذلك اذا كان ناقصا و تستبقى
النوع بتوليد مثله و هي المسماة بالغاذية و المنمية و المولدة للمثل و ظهر من ذلك ان افعال جميع
هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله ليحيله الى المشابهة لبدل ما يتحلل اشارة الى
غاية فعل الغاذية قوله او ليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي
و الاقطار يتم بها الخلقة اشارة الى غاية فعل المنمية و قوله او ليتخذ من ذلك فضل يعد
مادة و مبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة و قوله و هذه ثلثة افعال لثلث
قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى و قوله اولاها الغاذية و تخدمها
الجاذبة للغذاء و الماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة و الدافعة للثقل اشارة الى تقديم
الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها و الى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة
على الترتيب الذي ذكره قوله و الثانية القوة المنمية الى كمال النشو اقول لما كان الانماء و التوليد
معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها و التصرف فيها و كان الانماء اهم لانه يتعلق
بكمال الشخص و انما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء جعل الانماء متقدما على
التوليد بعض التقدم و الغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير
الاسمان اقول النمو و السمن يشتركان في شيء واحد و هو الازدياد الطبيعي للبدن
بانضياف مادة الغذاء اليه و يفترقان بان في النمو منها التناسب في الاقطار و منها طلب غاية
ما يقصدها الطبع و منها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها و السمن
يخالفها في الثلثة احيانا و يوافقه احيانا و الذبول يقابل النمو و الهزال يقابل السمن
قوله و الثالثة القوة المولدة للمثل و ينبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما اقول هذه
القوة تنقسم الى نوعين مولدة و مصورة فالمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر و مفصلة اياه

الى اجزاء

الى اجزاء مختلفة كالاعضاء و هي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية
و الغاذية و المنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولا اقول الغاذية في اول
الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة و كثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية
فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة و زيادة الحاجة لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية
الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل و حينئذ تقف المنمية
ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا اقول عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى
المولدة ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم و كسره و ضمه اي حينا
و برهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه
او تغير المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة
ايضا قوله و تبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل اقول انما يحل الاجل عند عجزه
عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء و انحراف المزاج عن الاعتدال و انطفاء الحرارة الغريزية
لعدم غذائها و وجود ما يضادها اشارة و اما الحركات الاختيارية فهي اشد
نفسانية اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة
و بارادة و الى مباديها و الحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل و الترك
و يتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادته ترجح احدهما و انما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها
تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس و اعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة
مترتبة ابعدها عن الحركات هي القوى المدركة و هي الخيال او الوهم في الحيوان و العقل العملي
بتوسطها في الانسان و يليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و تنشعب الى
شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا

مطلب الحركات المنسوبة الى النفس

او غير مطابق ويسمى شهوة والشوق نحو دفع وغلبته انما تنبعث عن ادراك منافاة في المكروه او الضار ويسمى غضباً ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ظاهرة فكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي ينجزم بعدم التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركة وفعلها تشنيج العضل وارسالها وتسوية العقل والترك بالنسبة اليها فقوله ولها مبداء عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة وقوله وينبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار وقوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيوانيه اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك يحقق ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى فمبادي الحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر ان الشوق منبعث عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق

اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية الاركان بحركة والنحوه يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته موضعا ما بالطبع في موضعه هو تارك له

هاربة

مارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب منه مقصودا بالطبع وقد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيآت فقد بان ان حركته نفسانية ارادية اقول يريد ان يبين ان الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها الافعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا تركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة من حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة

مقدمة المعنى الحسي المثله نتيجة الارادة الحسية والمعنى العقلي المثله نتيجة الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصور من نوع عقلي او كان معتبرا الواحد الشخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيا كلقاء زيد بهذه اللعقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول والارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين غير محصورين لو كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس

مطلب النفوس الفلكية

مطلب ان نفوس الافلاك ذوات ارادة عقلية

المتفنين والحكماء ظاهراه **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك فان ذوات الذات بحسب طبيعة وارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك الذي انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى الكمال الثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل مفروض لا بمعين فرض يقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى للارادة الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض لغرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب

ان يكون جزئيا

ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا ينافي كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدا حركته الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من مذهب المشائيين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي تستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن يجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذات ارادة عقلية ولتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في الكتاب في اربعة مواضع وذكر جميعها ان ههنا سرا ولم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر في النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو ايضا الارادة الجزئية او ايضا الارادة الكلية يتقلون بها انسال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة

التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كالنفوس التي مع ابداننا
ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص
جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون الآخر بسبب مخصص لا محالة تقترن به ليس هو وحده بد ان
يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل
مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك
شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما
معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة
الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك ثم
بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما
نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء
مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة تقترن به اشارة
الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث
عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان
بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية
وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله
لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده اقول هو ازاحة لشك
شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد شيئا وهو الغذاء مطلقا لا يتناول
غذاء بعينه وذلك لانه حين يشتهي واي غذاء وجده فارادته بذلك كلية لانها نحو مراد
كلي ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة

الكلية

الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل
غذاء جزئيا يتذكره كما احتج به لانه لا يتخيل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل
شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء
آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء
لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله**
وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل
مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك
لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ من بيان الحكم المذكور ذكر النوع
منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين
كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية
يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد
وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء الذي انفصل بذلك
الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء من المسافة ثم الحال لا تخلو اما ان
ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فتقف المتحرك او لا ينقطع بل تتصل التخيلات
متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر
الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات
والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله**
ولمثل هذا ما يتخصص الارادة لسبب شيء جزئي حتى تكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي
ولا يجب له تخصيص جزئي لما فرغ من بيان كيفية كون الارادة مع الارادات الجزئية مبادي

للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما
يكون عند تخصص الارادة الكلية بشي جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية لا يقتضي
مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضمام جزئي اليه **قوله** .

ونحن ايضا فانما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناه قضاء
جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينان في باب النفس او الوهم فينبعث القوة المحركة الى حركات
جزئية تصير بها مرادة لاجل المراد الاول اقول هذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن
ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل
الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان الجميل يصدر عنا الفعل
الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناه قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي
ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم
فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنه واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشي الجزئي يقتضي
نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشي
الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل

كتاب الشفا في
هذا العلم الطبيعي من الحكمة

١٠٣

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلاته على محمد وآله الأكرمين أجمعين الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات عشر مقالات المقالة الأولى فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبين إنيته في العلوم إذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فأوردنا ما وجب إيراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري أن نشرع في تعريف المعاني الحكمية ونبتدئ مستعينين بالله تعالى فنقول إن العلوم الفلسفية كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب تنقسم إلى النظرية والعملية وقد أشير إلى الفرق بينهما وذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست هي بأنها أعمالنا وأحوالنا فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل وأن العملية هي التي يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها أعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالأخلاق وذكر أن النظرية تنحصر في أقسام ثلاثة هي الطبيعية والتعليمية والإلهية وأن الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وأن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات وإما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وأن الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد سمعت أيضا أن الإلهي هو الذي يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله تعالى جده وهذا هو قدر ما كان وقفت عليه فيما سلف لك من الكتب ولم يتبين لك من ذلك أن موضوع الإلهي ما هو بالحقيقة إلا إشارة جرت في كتاب

البرهان

البرهان من المنطق إن تذكرتها وذلك أنه في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع وأشياء هي المطلوبة ومبادئ مسلمة منها تؤلف البراهين والآن فلست تتحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم هل هو ذات المبدأ الأول حتى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله أو معنى آخر وأيضا قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم وأنها هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم وأخرى أن الحكمة هي المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة كل منها يسمى حكمة ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى وأنه الحكمة المطلقة وأن الصفات الثلاث التي يرسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة هي هذه الصناعة وقد علمت أن لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنية الله تعالى أو ليس ذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم فنقول إنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم وإنما يبحث عن أحواله وقد علم هذا في مواضع أخرى ووجود الإله تعالى لا يجوز أن يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك لأنه إن لم يكن كذلك لم يخل إما أن يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر وإما أن يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر وإما أن يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر وكلا الوجهين باطلان وذلك لأنه لا يجوز أن يكون مطلوبا في علم آخر لأن العلوم الأخرى إما خلقية وإما سياسية وإما طبيعية وإما رياضية وإما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا في شيء منها يبحث عن إثبات الإله تعالى جده ولا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب في علم آخر

ولا يجوز أن يكون ذلك وأنت تعرف هذا بأدنى تأمل لأصول كررت عليك

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلاته على محمد وآله الأكرمين أجمعين. الفن الثالث عشر من
كتاب الشفاء في الإلهيات عشر مقالات. المقالة الأولى فصل في ابتداء طلب موضوع
الفلسفة الأولى لتتبين إنيته في العلوم إذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فأوردنا
ما وجب إيراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري أن نشرع في تعريف
المعاني الحكمية ونبتدئ مستعينين بالله تعالى فنقول إن العلوم الفلسفية كما قد أشير إليه
في مواضع أخرى من الكتب تنقسم إلى النظرية والعملية وقد أشير إلى الفرق بينهما وذكر أن
النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول
العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست هي بأنها أعمالنا وأحوالنا فتكون الغاية فيها حصول رأي و
اعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل وأن العملية
هي التي يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها
أعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالأخلاق وذكر أن النظرية تنحصر في أقسام
ثلاثة في الطبيعية والتعليمية والإلهية وأن الطبيعية موضوعها الأجسام من
جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة
وأن التعليمية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات وإما ما هو ذو كم والمبحوث عنه
فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وأن الإلهية
تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد سمعت أيضا أن الإلهي هو الذي يبحث
فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الأسباب ومبدأ
المبادئ وهو الإله تعالى جده وهذا هو قدر ما كان وقفت عليه فيما سلف لك من الكتب
ولم يتبين لك من ذلك أن موضوع الإلهية ما هو بالحقيقة إلا إشارة جرت في كتاب

البرهان

١٠٣

البرهان من المنطق إن تذكرتها وذلك أنه في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع وأشياء هي
المطلوبة ومبادئ مسلمة منها تؤلف البراهين والآن فلست تتحقق حق التحقق ما الموضوع لهذا العلم
وهل هو ذات المبدأ الأول حتى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله أو معنى آخر وأيضا قد كنت تسمع
أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم وأنها هي الحكمة
بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم وأخرى أن الحكمة هي المعرفة
التي هي أصح معرفة وأتقنها وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة
الأولى وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة أو لصناعات مختلفة
كل منها يسمى حكمة ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى وأنه
الحكمة المطلقة وأن الصفات الثلاث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة
وهي هذه الصناعة وقد علمت أن لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو
ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو إنية الله تعالى أو ليس ذلك بل هو شيء من مطالب
هذا العلم الإلهي فنقول إنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع وذلك لأن موضوع كل علم هو
أمر مسلم الوجود في ذلك العلم وإنما يبحث عن أحواله وقد علم هذا في مواضع أخرى ووجود
الإله تعالى لا يجوز أن يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل مطلوب فيه وذلك لأنه إن لم يكن
كذلك لم يخل إما أن يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر وإما أن يكون مسلما في هذا العلم
ومطلوبا في علم آخر وإما أن يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر وكلا الوجهين باطلان
وذلك لأنه لا يجوز أن يكون مطلوبا في علم آخر لأن العلوم الأخرى إما خلقية وإما سياسية
وإما طبيعية وإما رياضية وإما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة
وليس ولا في شيء منها يبحث عن إثبات الإله تعالى جده ولا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب في علم آخر
ولا يجوز ألا يكون ذلك وأنت تعرف هذا بأدنى تأمل لو كررت عليك

لانه لا يخلو اما ان يكون غير مطلوب في علم البتة فيكون اما بينا بنفسه واما ميوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا
بنفسه ولا ميوسا عن بيانه فان عليه دلائل ثم الميوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقي ان البحث
عنه انما هو في هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين احدهما البحث عنه من جهة وجوده
والاخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع
هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث
عن وجوده لا يجوز الا في هذا العلم اذ سيتبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
للمادة اصلا وقد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بريء
عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح
لك في الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات ومستعملا فيها ما ليس منها الا انه اريد
بذلك ان يعجل للانسان وقوف على انية المبدا الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس
العلوم والانسياق الى المقام الذي هناك يتوصل الى معرفته ولما لم يكن بد من ان يكون لهذا
العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه موضوعه ليس بموضوعه فلننظر هل موضوعه
الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها لا واحدا منها الذي لا يمكن القول به فان هذا ايضا
قد يظنه قوم لكن النظر في الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودات
او بما هي اسباب مطلقة او بما هي كل واحد من الاربعة على النحو الذي يخصه اعني ان يكون
النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شيء آخر او من جهة ما هي الجملة التي تجتمع
منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض في هذا العلم
هو النظر في الامور التي تعرض للاسباب بما هي مطلقة ويظهر هذا من وجوه احدها
من جهة ان هذا العلم يبحث فيه عن معان ليست هي من الاعراض الخاصة بالاسباب

بما هي

والمراد من الاسباب الاعم العلل الاربعة ١٢

بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين
الواضح ان هذه الامور في انفسها بحيث يجب ان يبحث عنها ثم ليست هي من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية
والامور التعليمية ولا هي واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فيبقى ان يكون البحث عنها
للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم
باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان
لوجودها تعلقا بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان ههنا
سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا
للاخر والاقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متاكد على ما علمت
الا بمعرفة ان الامور التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستندة
الى اثبات العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان
قريبا عند العقل من البين بنفسه ان للحادث مبدا ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير
من الامور الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم
الاخرى فاذن يجب ان يكون في هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث عن احواله
مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا انه ليس البحث عنها من جهة الوجود
الذي يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة
ما وكل ولست اقول جملة وكلا فان النظر في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم
يكن كذلك في جزئيات الكلي باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا
العلم فيكون هي اولى بان يكون موضوعه او يكون في علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام في
الاسباب القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها

وهو ثان الوجوه ١٢

قوله ثم من البين الواضح ان هذه الامور المراد من الامور يحتمل ان يكون الاسباب المطلقة ويحتمل ان يكون الكلي والجزئي والقوة والفعل وغير ذلك والاول اولى لان في الثاني شائبة التكرار كما لا يخفى تامل ١٢

والاقرار بوجود العلل

اثبات الاسباب للامور ١٢

قوله واذا كان ... اذا كان الاسباب المطلقة ... مطلوب الوجود فيه

من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود فقد بان ايضا بطلان
هذا الظن وبان ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

فصل في تحصيل موضوع هذا العلم فيجب ان يدل على الموضوع

الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي
قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو
مؤلف من مبدئيه اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقيات واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما
مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة واما عددا
مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة
او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي
تحت الرياضيات اولى بان لا يكون نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع
والعلم المنطقي كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة
الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود
العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه العلوم علوم
اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر وموجود
وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي ليست
في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود يخصها فمما
يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة العلم بما وجوده في
المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مباين

اي البحث في الرياضيات ١٢ — اي في المنطق ١٢ — كالواجب — كمادة الالفاظ والاصوات ١٢ — اي المعقولات الثانية ١٢ — بما هو موجود نسخ — اي اخذه ١٢

الجوهر

الجوهر فتبين ان وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان الجوهر الا محسوسا واما العدد
فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار
فلفظه اسم مشترك فمنه ما قد يقال له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال له مقدار
ويعنى به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق بينهما وليس ولا
واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبدا
لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدا لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد
القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل
ايضا كذلك فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا وحملها سطحا متناهيا
فان المحدود يعنى بها نهايات الاجسام التي تجب للمقدار من جهة استكمال المادة به وتلزمه من بعد فاذا كان
كذلك لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما
المقدار بالمعنى الاخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر في ان وجوده
اي انحاء الوجود ومن اي اقسام الوجود فليس بحثا ابعد عن معنى متعلق بالمادة فاما
موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات فتبين ان هذه يقع في العلم الذي
يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك يكون هي كلها
حالاته وعوارضه الا الموجود فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن
ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الموجود وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان تحدد
وتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل
الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد وغير ذلك فبعضها
تستعملها استعمالا فقط وبعضها انما تأخذ حدودها ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض

اي بعد استكمال المادة بالمقدار رح — اي الاطراف التي هي مبادي الشكل ١٢ — كالمقدار بالمعنى الاول ١٢ — اي يشتمل ١٢ — اي تتعين ١٢ — اي يتكفل ١٢ — اي بعض العلوم ١٢ — اي الامور ١٢

خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست الامور التي لا يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات
ولا ايضا هي من الصفات التي لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز ان يختص ايضا
بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء الا ما هو موجود فظهر لك من هذه الجملة ان الموجود
بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا
ولانه غني عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج ان يتكفل علم غير هذا العلم ايضاح الحال فيه
لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم انيته و
ماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه
بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه
ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسام حتى يلزمه
الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعضها له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير و
القوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض
والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه
اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادئ الموجودات فيه لان البحث
في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادئ ايضا هو
بحث عن عوارض هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو
امر بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن العوارض الخاصة به لانه ليس شيء اعم
من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او
تعليميا او شيئا آخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان مبدأ
للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول

قوله ما في قوله يجمع ما عبارة عن موضوعات العلوم الجزئية والضمير المنصوب في قوله يتحرر راجع الى ما وقوله كل واحد فاعل يتحرر والضمير المجرور راجع الى سائر العلوم لان العلوم تفصل موضوعاتها وتثبت لها لانها عبارة عن المسائل التي هي انما تبحث [illegible] وتحمل على الموضوعات

٢٢

فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقا بل انما
يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن وجود
مباديها المشتركة اذ لها مبادئ يشترك فيها جميع ما ينحو كل واحد منها فانها تبرهن على
وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء
منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من وجوده ويبحث
عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود
متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادئ
العلوم الجزئية لان مبادئ كل علم اخص هي مسائل في العلم الاعلى مثل مبادئ الطب في
الطبيعي والمساحة في الهندسة فيعرض اذن في هذا العلم ان يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية
التي تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي
هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع الطبيعي فيسلمه
اليه وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في غير ذلك وما قبل
ذلك التخصيص وكالمبدأ له فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن مسائل هذا العلم بعضها في
اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادئ
العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول
الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا
الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين بافضل معلوم
اي بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل وهو ايضا المعرفة
بالله تعالى وله حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور المفارقة للمادة في الحد والوجود

اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شيء منها كما اتضح الا متقدما على المادة وغير متعلق

الوجود بوجودها وان بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى

ذلك المعنى غير محتاج الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هي اقسام اربعة

فبعضها امور بريئة عن المادة وعلايق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن

مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد

لا في مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذي لهما بالشركة بما هي هي ان لا يكون مفتقرة

التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا في انها غير مادية الوجود

اي غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون ولكن ليس المبحوث

عنه في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ هذا القسم مع

الاقسام الاخر اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قايم الوجود بالمادة

وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالمادة لكن نحو النظر والبحث

عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن

ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي

شيء هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية من جهة ويخالفهما من وجه ويخالف

كل واحد منهما من وجه اما مشاركته لهما فلان ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب

علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث

هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية وذينك يتكلمان واما مخالفته

للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق

واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان

يظن به

تفتيش بيان

يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن حكيما

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

واما منفعة هذا العلم فيجب ان تكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق

بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع

هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ تقرر هذا

فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية

بالفعل مهيئة اياها للسعادة الآخرية لكنه اذا فتش في رؤوس الكتب عن منفعة العلوم

لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى تكون منفعة علم ما هو

ما يتوصل منه الى تحقق علم آخر غيره واذ كانت المنفعة بهذا المعنى قد يقال قولا مطلقا و

قد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقق علم آخر كيف

كان واما المخصص فان يكون موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله بغير

انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة واذا اخذنا

المنفعة بالوجه المخصوص كان هذا العلم اجل من ان ينتفع في علم غيره بل سائر العلوم ينتفع

فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسام كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل

منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون

الموصل منه موصلا الى معنى دونه وهو ان يفيد في كمال دون ذاته وهذا اذا طلب له

اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه

هذا اذ المستعمل من الالفاظ المخصصة في هذا الباب غير عليه والمنفعة المخصصة قريبة

من الخدمة واما الافادة التي تحصل من الاشرف في الاخس فليس تشبه الخدمة وانه

تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة
ويكون نوع كل منفعة ووجهها الخاص به نوعا آخر فمنفعة هذا العلم التي بيّنا وجهها هي افادة
اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق لماهية الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي
فهذا اذن منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية
نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم الى الاشياء المقصودة معرفتها في تلك العلوم
فكما ان ذاك مبدأ لوجود تلك كذلك العلم به مبدأ لتحقيق العلم بتلك وأما مرتبة
هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور
المسلّمة في هذا مما يتبين في هذا العلم الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل
متحرك بمحرك وانتهاء المتحركات الى محرك اول وغير ذلك وأما الرياضية فلان الغرض
الاقصى في هذا العلم وهو معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية
وطبقاتها ومعرفة النظام في تركيب الافلاك ليس يمكن ان يتوصل اليه الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة
لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة واما الموسيقى وجزئيات الرياضي والخلقيات والسياسية
فهي نوافع غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسأل فيقول انه اذا كانت المبادي
في علم الطبيعة والتعاليم انما تبرهن في هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادي وكانت
مسائل ذينك العلمين مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الامر بيانا للشيء
من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح في كتاب البرهان وانما
نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع
المسائل تستند في براهينها اليه بالفعل او قوة بل ربما كان المبدأ مأخوذا في براهين بعض
المسائل ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا [illegible] انما تستعمل

ببرهان لم
وجه ثالث

المقدمات التي لا برهان عليها علما بانه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان بعد اخذه اليقين
المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر وبالحري
ان يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس بما هو حس يفيد الوجود
فقط فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه ويجوز ان
يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين به فيها بعد ولكن انما يتبين به فيها مسائل
اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانا نحتاج في ذلك المبدأ الا ان نتعرض لبيانه من
ذلك المبدأ بل من مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي والرياضي افادنا برهان
انّ وان لم يفيدنا فيه برهان لمّ ثم يفيدنا هذا فيه برهان لمّ وخصوصا في العلل الغائية البعيدة
فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية
ليس بيانه من مبادي تتبين في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مباد
هي مسائل في هذا العلم لكن ليس يعود فيصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى
واما ان يكون تلك المبادي لامور في هذا العلم ليدل على وجود ما يكد يراد ان يتبين
في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيانا دوريا البتة
حتى يكون بيانا يرجع الى اخذ الشيء في بيان نفسه ويجب ان تعلم ان في نفس الامر طريقا
الى ان يكون الغرض من هذا العلم يحصل ابتداء لا بعد علم آخر فانه سيتضح لك فيما بعد
اشارة الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور
المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود
وتمنع ان يكون متغيرا ومتكثرا في جهة وتوجب ان يكون هو مبدأ للكل وان يكون الكل
يجب عنه على ترتيب الكل لكن لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي

قربا وتعبدا منه
لكنا

هو سلوك عن المبادي الى الثواني وعن المبادي العلة الى المعلولات الا في بعض جمل مراتب الموجودات
دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا
يتأخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم **واما اسم هذا**
العلم فهو انه فيما بعد الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء
الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال طبيعة للجرم الطبيعي الذي
له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الجواهر والاعراض ومعنى بعد الطبيعة بعدية
بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف عن احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما
الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث
عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية المحضة
التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده
بالطبيعة لانه قد يوجد ايضا لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب علم ما بعد الطبيعة فالذي
يجب ان نقوله في هذا الشك هو انه اما الهندسة فما كان النظر فيه هاهنا انما هو في الخطوط و
السطوح والمجسمات فمعلوم ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام والاعراض اللازمة
له اولها بذلك وما كان موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لقبول النسبة
اتفقت وذلك ليس للعقلي بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل هو بما هو مقدار عرض وقد عرفت في
شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد للجسم مطلقا وبين المقدار
الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما باشتراك فاذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة
بالحقيقة هو المقدار المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم وهذا
هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد فان الشبهة فيه آكد ويشبه في ظاهر النظر ان يكون

علم العدد

علم العدد هو من علم ما بعد الطبيعة الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة انما يعني به شيء آخر وهو علم ما هو مباين
من كل الوجوه للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي ايضا
لان المعرفة بالله تعالى هي غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف والجزء
الاشرف والجزء الذي هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو العلم الذي كماله واشرف اجزائه
ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه فحينئذ اذا كانت التسمية موضوعة
بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له في معنى هذا الاسم هذا ولكن البيان المحقق
لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من
كل وجه فان العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له
وضع في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا
عارض شيء في الوجود فما كان من العدد وجوده في الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعا
لاي نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما
يجوز ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة اتفقت اذا كان في
الاجسام التي هي بالقوة كل يكون من المعدودات او كان في الوهم وفي الحالتين جميعا هو
غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر في العدد انما ينظر فيه وقد
حصل له الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في الطبيعة ويشبه ان يكون اول النظر فيه
وهو في الوهم انما هو في الجسم الموهوم بهذه الصفة لانه في الوهم مأخوذا عن
احوال الطبيعة لها ان يجتمع وتفترق وتتحد وتنقسم فالحساب ينظر في ذات العدد ولا نظرا
في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا بل في عوارضه من حيث يصير الى الفصل الذي
وهو في مادة او وهم انساني مستند الى المادة واما النظر في ذات العدد فيما يعرض له من حيث لا يتعلق

اي يؤخذ منها ١٢

بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم

فصل في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم

فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة
الشيء والموجود الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب في الوجود الضروري وشرائطه وحال
الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان ننظر في حال الذي بالذات والذي
بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم قسما هو ولانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون
جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فان هاهنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال
الجوهر الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتنوع النوع او مختلف
وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصوري كيف هو وهل هو مفارق او ليس بمفارق وما حال
المركب وكيف حال كل واحد منها عند الحدود وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل
الجوهر بنوع ما هو العرض فينبغي ان نتعرف في هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود
التي تحد بها الاعراض ونتعرف حال مقولة مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن انه
جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته ونتعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض في الوجود
بحسب التقدم والتاخر ونتعرف كيف حال الاعراض ويليق بهذا الموضع ان نتعرف حال الكلي
والجزئي والكل والجزء وكيف وجود الطبائع الكلية وهل لها وجود في الاعيان
وكيف وجودها في النفس وهل لها وجود مفارق للاعيان والنفس وهناك نتعرف
حال الجنس والنوع وما يجري مجراهما ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا
الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فبالحري ان نتبع ذلك الكلام في العلل
واحوالها وانه كيف ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرقان بين المبدا
الفاعل وبين غيرها وان نتكلم في الفعل والانفعال وفي تعريف الفرقان بين الصورة والغاية

واثبات كل واحد منها وانها في كل طبيعة تذهب الى علة اولى وتبيين الكلام في المبدا والابتداء
ثم الكلام في التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه وما يلزم
متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وتحقيق الاشياء المتقدمة عند العقل ووجه مخاطبة
من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء مخالفا للحق نقضناه فهذه وما يجري مجراها لواحق
الوجود بما هو وجود ولان الواحد مساوق للوجود فيلزمنا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا
في الواحد وجب ان ننظر في الكثير ونتعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في العدد وما نسبته
الى الموجودات ونسبة الى الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات ونفسد الآراء الباطلة
كلها فيه ونعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدا للموجودات ونتبع العوارض التي تعرض
للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي و
الموافق والمجانس والمشاكل والمماثل والهوهو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها
ولانها مناسبة للكثير مثل الغير والشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير المشاكل والغير بالجملة
والخلاف والتقابل واصنافه والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي
الموجودات فنثبت المبدا الاول وانه واحد حق في غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد
ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه
يقدر وانه جواد وانه سلام اي خير محض معشوق لذاته هو اللذيذ الحق وعنده الجمال
الحق ونفسخ ما قيل وظن فيه من الآراء المضادة للحق ثم نعرف كيف نسبته الى الموجودات عنه
وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتداة من الجواهر الملكية العقلية
ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها
ثم الانسان وكيف تعود هذه الاشياء اليه وكيف هو مبدا لها فاعلي وكيف هو مبدا لها

اي هو ما هو ١٢

كالي وما ذا يكون حال النفس الانسانية اذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة واى مرتبة تكون مرتبة وجودها وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله تعالى وعلى الاخلاق والاعمال التى يحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة فى ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا الموضع ختمنا كتابنا هذا

فصل فى الدلالة على الموجود والشىء واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول ان الموجود والشىء والضرورى معانيها ترتسم فى النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان فى باب التصديق مبادى اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم تخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذى يحاول اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس فى الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشياء هى فى نفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك فى التصورات اشياء هى مبادى التصور وهى متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت فى نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور آخر قبله لذهب الامر فى ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشىء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شىء منها ببيان لا دور فيه

البتة

البتة او ببيان شىء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع فى اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا وان كان ولا بد من اقسام الموجود فالموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشىء الظاهر بصفة له تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشىء هو الذى يصح الخبر عنه فان يصح اخفى من الشىء والخبر اخفى من الشىء فكيف يكون هذا تعريفا للشىء وانما تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل فى بيانهما كل واحد منهما انه شىء او انه امر او انه ما او انه الذى وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشىء فكيف يصح ان يعرف الشىء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان فى ذلك وامثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشىء هو ما يصح الخبر عنه يكون كانك قلت ان الشىء هو الشىء الذى يصح الخبر عنه لان معنى ما والذى والشىء معنى واحد فتكون قد اخذت الشىء فى حد الشىء على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد مأخذه تنبيه بوجه ما على الشىء ونقول ان معنى الموجود ومعنى الشىء متصوران فى الانفس وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا نشك ان معناها قد حصل فى نفس من يقرأ هذا الكتاب والشىء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر فى اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذى ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتى فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها الحقيقة التى عليها الشىء فكانه ما عليه الشىء يكون له الوجود الخاص للشىء ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شىء حقيقة خاصة هى ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شىء الخاصة به غير الوجود الذى يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة اما فى الاعيان او فى الانفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل مفهوم

قوله فان الشيء يراد به آه غرض الشيخ من هذا الكلام رد على مذهب المعتزلة حيث يجوزون اطلاق الشيء على المعدوم الممكنة في الخارج بان يقولوا ما له تقرر في الخارج فهو شيء سواء كان عاريا عن صفة الوجود كالمعدوم الممكنة فهو ثابت او لم يكن كالموجود الخارجي فهو موجود فاذن كان الشيء عندهم قسمين ثابت وموجود بخلاف الحكماء فانهم يعتقدون لا يكون الماهيات الممكنة متقررة في الخارج عارية عن صفة الوجود والا لكان لها كون في الخارج فلا كون له في الخارج لها في الخارج وانه محال فثبت ان الشيء هو الموصوف بصفة الوجود تأمل وتحقق ايوب افندي سلمه الله

ولو قلت حقيقة كذا حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل افادة منه ان يقول ان الحقيقة شيء الا ان يعني بالشيء الموجود كانك قلت ان حقيقة كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة آ شيء ما وحقيقة ب شيء آخر فانما صلح هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر كما لو قلت ان حقيقة آ حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا الاقتران جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الموجود البتة اياه بل معنى الموجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقال مع هذا ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه بان عني بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الاشياء الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر او لا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في النفس صورة يشير الى شيء خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شيء متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على المعدوم شيء ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعدوم ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل نقول انه لا يخلو ان يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا حاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا له فان كان موجودا حاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة فاذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا محال وان كا

الصفة

والفرق بين مذهب المعتزلة ومذهب الحكماء هو ان المعتزلة يقولون ان المعدوم شيء لانه معلوم وكل معلوم شيء فالمعدوم شيء والحكماء يقولون ان للمعدوم مفهوما وافرادا من حيث المفهوم معلوم كمفهوم شريك الباري وهو ممكن موجود بوجود ذهني ومن حيث الافراد ليس بمعلوم لانها معدوم والعلم لا يتعلق بالمعدوم ولكل وجهة هو موليها ايوب افندي سلمه الله

الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا الشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا للشيء آخر فاما ان لم يكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه ان لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم فلان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى خارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه انه جائز في طباع هذا المعقول وقوع نسبة له معقولة الى خارج وفي الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا تشبه لها في العدم ومن شاء ان تقف على ذلك فليرجع الى ما قد هذوا به من اقاويلهم لا التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلا اذا قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى يصح في معنى آخر معقول الوقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فتبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا وجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود الخارج وقد فهمت الآن ان الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما مع ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحال يكون حاصلا وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان لفظ الذي وما يدل ان على غير ما يدل عليه الشيء فهؤلاء ليسوا هم من جملة المميزين واذا اخذوا بالتمييز ... الوجود

بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشف فنقول الآن انه وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا للمقولات
بالتسوية على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير واول ما يكون يكون للماهية التي هي
الجوهر ثم يكون لما بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومأنا اليه فيلحقه عوارض تخصه كما قد
بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان جميع ما هو صحي له علم واحد وقد يعسر علينا ان نعرف
حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه
مما بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر بك في فنون المنطق اذا
ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك واذا
ارادوا ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا
في حده اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا انه الغير الضروري او انه المعدوم في
الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم ان احتاجوا الى ان يحدوا الضروري
قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا
فقد اخذوا الممكن تارة في حده والمحال اخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا قبل في حده اما الضروري
واما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا في حده اما الضروري بان يقولوا ان المحال هو ضروري
العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذي لا يمكن ان يوجد او لفظا آخر يجري مجرى هذين
وكذلك ما يقال من ان الممتنع هو الذي لا يمكن ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي
هو ممتنع ومحال ان لا يكون وليس بممكن ان لا يكون والممكن هو الذي لا يمتنع ان يكون وان لا يكون او
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال في ذلك فقد مر لك
في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة في ان يتصور اولا هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تأكد
الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه من الوجوه بالوجود ومن تفهمنا

هذه الاشياء

هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك
ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما هو
ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي
اومأنا اليه فيما سلف آنفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد بعينه يحتاج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو
ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت
ثان فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت اما شيء له
حقيقة ووجود قد عدم او موافقة وجود لعرض من الاعراض على ما عرفت من مذاهبهم جاز ان
يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه
الى بيان وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم

فصل في ابتداء القول

في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب
الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق لغيره فيه ونعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد
من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام
الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل
في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود
بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان
الواجب الوجود بذاته لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود و
يتلازمان وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان تكون الحقيقة التي
له مشتركة فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر
ولا مشاركا في وجوده الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة في وجوده كان

وجوده بها وكل ما وجوده لشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجوده وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره
لم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته فبين انه ان كان لواجب الوجود بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود
بذاته فقد ظهر ان واجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود
لغيره لانه ان كان يجب وجوده لغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره وكل ما لا يجوز ان يوجد دون غيره
فيستحيل وجوده واجبا بذاته ولو وجب بذاته لحصل ثم لا تأثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره
في وجوده فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما
لعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود
فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة
وان كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في
العدم وذلك لان هذا التخصص اما ان يكفي فيه مهيته لامر او لا يكفي فيه مهيته فان كانت مهيته تكفي لاي الامرين
كان حتى يكون حاصلا فيكون ذلك الامر واجب المهية لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف وان كان لا يكفي فيه وجود
مهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بعينه فهو علته فله علة وبالجملة
فانما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلته اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية
واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي على ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا
بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان
يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له الوجود
عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية
واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تعين له وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه
ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به

يتخصص

114

يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته فنقول
ولا يجوز ان يكون واجب الوجود متكافئا لواجب وجود آخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا
مع هذا وليس احدهما علة للآخر بل هما متكافئان في امر لزوم الوجود لانه لا يخلو اذا اعتبر ذات
احدهما بذاته دون الآخر اما انه يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا
يخلو اما ان يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لاجل
غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر
ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا واما ان لم يكن واجبا
بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون الآخر
كذلك او لا يكون فان كان الآخر كذلك فلا يخلو حينئذ اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك
في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد
وجوب الوجود وليس من نفسه او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان
وجوب وجود هذا شرطا فيه ووجوب وجود ما يحصل بعد ووجوب وجوده بعدية بالذات فلا يحصل له
وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد الامكان فيكون وجوب
وجود هذا من ذات ذلك وهو في حد الامكان ويكون ذات ذلك في حد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود
وليس في حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذاك وامكان وجود
ذلك ليس علة لهذا فيكونان غير متكافئين اعني ما هو علة بالذات وما هو معلول بالذات ثم يعرض شيء آخر
وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا لم يوجد هذا بوجوده بل بامكانه فيجب ان يجوز
وجوده مع عدمه وقد فرضناهما متكافئين هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئين في الوجوب
في حال ما لا يتعلقان بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب

خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمضافان
ليس احدهما واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا المادتان او الموضوعان
في الموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين او الموضوعين لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الآخر فوجوده بذاته
يكون غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا ليس علته مكافئة في الوجود فيكون اذن علته امرا آخر
فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون فيكون المعية تابعة عارضة على
الوجود الخاص لاحقة له وايضا فان الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه
بل عن علة متقدمة ان كان معلولا لانه اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث مكافئه بل
من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلولا ويكون صاحبه ايضا
علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا متكافئين من جملة ما يكون الامران
ليس احدهما علة للآخر ويكون العلاقة لازمة لوجودهما فيكون العلة الاولى للعلاقة هي امر خارج
يوجد لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرض فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او
اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون للازم بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ
معلولين

فصل في ان الواجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود
يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثيرة فيكون كل واحد واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل
واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر
في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بانه ليس هو وهذا خلاف لا محالة فيخالفه في غير المعنى
وذلك لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه شيء به صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه
هذا او في هذا ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر بل ما به صار ذاك ذاك او نفس انه ذاك

وهذا التخصيص ما

وهذا التخصيص ما يقارن ذلك المعنى وبينهما تباين فاذن كل واحد منهما يباين الآخر به وليس يخالفه
في نفس المعنى فيخالفه في غير المعنى والاشياء التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق
الغير الذاتية وهذه اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجود
الشيء بما هو ذلك الوجود فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انهما مختلفة فيه هف واما ان يعرض
له عن اسباب خارجة لا عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لم يعرض له فيكون لولا تلك العلة لم يختلف
فيكون لولا تلك العلة كانت الذوات ذاتا واحدة او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده
واجب الوجود وذلك بانفراده واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض
فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب
الوجود لغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل واحدة
من هذه مع انها واجبة الوجود بذواتها ممكنة الوجود في حد ذواتها وهذا محال ولنفرض الآن
انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب
الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب
الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو
داخل عليه عارض مضاف اليه بعد ما تم لذلك وجوب وجوده وقد منعنا هذا وبيّنا فساده
فاذن لا يجوز ان يخالفه في المعنى وبيانا هذا من وجه آخر هو ان معنى وجوب الوجود في الكثرة
لا يخلو من وجهين اما ان يكون على سبيل التقسيم بالفصول او على سبيل التقسيم بالعوارض ومن
المعلوم ان الفصول لا تدخل في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا تفيد الجنس حقيقته وانما تفيده القوام
بالفعل وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية بل يفيده القوام بالفعل ذاتا
موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود

حقيقة وجوب الوجود بل نفس الوجود بالفعل وهذا صحيح من وجهين احدهما انه ليست حقيقة وجوب الوجود
الا نفس تأكيد الوجود لا كحقيقة الجسمانية التي هي معنى غير تأكيد الوجود والوجود لازم لها
ودواخل عليها كالعلة فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هو افادة شرط من حقيقة وجوب الوجود
وقد منع هذا ما بين الجنس والفصل والوجه الثاني انه يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة
في ان تحصل بالفعل الى موجب له حتى يكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده
لغيره وانما كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره
وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك لا يكون الا انقسام المعنى الجنسي الى الفصول
فتبين ان المعنى الذي لتعيين وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بالفصول او اعراضا فنبين
ان يكون معنى نوعيا فنقول ولا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد
كما بيننا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما اختلفت بالعرض وقد منعنا امكان
هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان يبين بيانا هذا النوع من الاختصار ويكون الغرض راجعا
الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء موجود له فاما ان يكون واجبا في
هذه الصفة اي في وجوب الوجود ان يكون غير تلك الصفة الموجودة لهذا الموصوف فيمتنع الواحد
منها ان يوجد وجود الا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان لا يوجد الا وحده واما ان يكون وجود
له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته هف فوجوب الوجود
لا يكون الا له فقط فان قال قائل ان وجود صفة لهذا لا يمنع وجود صفة للآخر فكونه صفة
للآخر لا يبطل وجوب كونه صفة له فنقول كلامنا في تعين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له
من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر فذلك ليس صفة الآخر بعينه بل مثلها الواجب فربما يجب في تلك بعينها
وبعبارة اخرى فنقول ان كان الواحد منا واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود

فهو هو بعينه

١١٤

فهو هو بعينه ليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لانه هو بعينه
اما ان يكون امر الذاته او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو للمقارنة ١٢
واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب موجب غيره فلكونه هذا بعينه سببا فلخصوصية وجوده
المنفرد سبب فهو معلول فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد ٢ بالكلية
ليس كاشخاص تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا
ايضا في مواضع اخر فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود فقد تبين
من ذلك خاصيته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا وكل ما هو ممكن
الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب وجوده بغيره وذلك
اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائما بل في وقت دون وقت
فهذا يجب ان يكون له مادة متقدمة وجوده بالزمان كما سنوضحه والذي يجب وجوده بغيره
دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو
حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن
ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق ورفع الكذب عن اول الاوائل في المقدمات الحقة

اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه
حال القول او العقد الذي يدل على حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقا له فنقول
هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما والممكن
الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه
اما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتباره نسبته

والذب عن الكذب
حال الشيء الخارج

الى الامر حتى باعتبار نسبة الامر اليه واصح الاقاويل ان يكون حقا ما كان صادقا دايما واحق
من ذلك ما كان صدقه اوليا لا بعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليه ينتهي كل شيء
في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يتبين او يبين به كما بينا في
كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصية ليست من عوارض شيء الا من عوارض
الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس يكون الا بلسانه
معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فمنع عليه عنده في ناظر الى النقيض لغلط جرى عليه مثلا
لانه لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه ثم ان يسكت السوفسطائي وتنبيه المتحير انما هو
في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضربا
من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم مقتضاه ولكن يكون قياسا
بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون من
مقدمات صادقة في انفسها اعرف عند العقلاء من النتيجة ويكون تاليفه تاليفا منتجا و
قياس كذلك بالقياس هو ان يكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقا
ثم وان كان صدقا لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه تاليفا صحيحا مطلقا او عنده
وبالجملة فقولنا القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا
ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم
يكن قياسا الا انه قول دونه ما اذا وضع وسلم لزم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس
قياسا اعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين كما
علمت فالقياس الذي يلزم مقتضاه بحسب نفس الامر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها
واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المخاطب مقدماته فيلزم النتيجة ومن

المجانب

117

المجانب ان السوفسطائي الذي غرضه المحاورة يضطر الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض
واما الى الاعتراف لا محالة باشياء واعتراف بانها ينتج عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهه و
ذلك لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع اليه اما لما يراه من تخالف الافاضل الاكثرين ويشاهده
من كون راي كل واحد منهم مقابلا لراي الاخر الذي يجده قرينا له لا يقصر عنه فلا يجب عنده ان يكون
احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه يسمع المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة
اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء لا يمكن ان تراه مرتين بل ولا مرة
واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة فاذا كان كل قائل مثل هذا القول مشهودا
بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير الشادي بقبوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتايج
ليس يقدر على ان يختار واحدا منها ويزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء
من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني تنبيه الناس على انه لا يمكن ان يكون بين النقيضين
واسطة اما حل ما وقع فيه فهو ذلك ان يعرفه ان الناس ليسوا ملائكة ومع ذلك
فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا يجب اذا كان واحد اكثر صوابا في شيء من اخر
ان لا يكون الاخر اكثر صوابا منه في شيء اخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم
المنطق وليس يستعمله بل يعود اخر الامر فيه الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان
او جذب خطام وان من الفضلاء من يرمز ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرة مستشنعة
او خطأ وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة
غلطا غلطا او سهوا هذه سبيلهم فيها بل يشغل قلبه من جهة ما استشكل من العلماء
ثم يعرفه ويقول انك اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك شيئا من الاشياء
بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا من جملة المسترشدين

بالقرائح

مستشنعة

المتحير بيع وناقض الحال في لغو وليس بكلام فهو هذا الضرب من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ
كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد وان قال اذا تكلم فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة محدودة
فعلى كل حال فقد جعل اللفظ دلالة على الاشياء باعيانها لا يدخل في تلك الدلالة غيرها فاذا كانت
تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك و
يمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا ما يتمه من قام مقام المسترشدين المتحيرين
واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فاللاانسان اعني ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك
الاسم بوجه من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان لا يكون الذي يدل عليه اسم اللاانسان فان كان الانسان يدل
على اللاانسان فيكون لا محالة الانسان والزورق والحجر والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض و
الاسود والثقيل والخفيف ومن جميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكذلك حال المفهوم من
الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون ولا شيء من الاشياء نفسه وان لا يكون للكلام
مفهوم فهو لا يخلو اما ان يكون هذا حكم كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء
بهذه الصفة وبعضها بخلافه فان كان هذا في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل لا برهان
ولا حجة البتة وان كان في بعض الاشياء قد يتميز الموجبة من السالبة وفي بعضها لا يتميز فحيث يتميز
يكون لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض و
اللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون كل شيء هو ابيض فهو لا ابيض وكل شيء هو لا ابيض فهو ابيض
فالانسان اذا كان له مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا اللاابيض الذي هو والابيض واحد
واللاانسان كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله قد
يزيح علة المتحير المسترشد فان يعرف ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان معا وكذلك العنيد
قد تبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا

بلا انسان فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو اللاانسان وقد بينا
بطلانه وهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه ونحل الشبه المتقابلة
عن قياسات المتحير يمكننا ان نهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار اذ النار
واللانار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام والشراب اذ
الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي ذببنا عنه من يكذب به هو اول مبادي
البراهين وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين تنفع في البراهين والبراهين
تنفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة جوهر الموضوعات التي كانت فيما سلف (اي في علم البرهان)
يعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف هاهنا ان يحصله فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين (تماما)
جميعا لكن قد يشكل على هذا انه ان تكلم فيهما على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذي يتكلم فيه
صناعة العلم الجزئي وان تكلم فيهما في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فنقول ان هذه الاشياء كانت
موضوعات في علوم اخر تصير عوارض في هذا العلم لانها احوال تعرض للموجود واقسامه فيكون ما لا يبرهن
عليه في علم آخر يبرهن عليه هاهنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم آخر وقسم موضوع هذا العلم الى
جوهر وعوارض يكون خاصة له فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا
ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون ذلك بنحو ما عارضا لطبيعة موضوعه الذي هو الموجود
صار ذلك الجوهر دون شيء آخر لطبيعة الموجود ان يقارنه او يكون هو فان الموجود طبيعة
يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره فانه ليس الا انه موجود هو جوهر او جوهر ما او
موضوع عرض ما على ما فهمت هذا قبل هذا فيما سلف ومع ذلك كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد
حدا ولا تصورا ولا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المختلفان بحثا واحدا (المتخالفان)

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود
زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنترك الآن ونشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات
فاقدم اقسام الموجود بالذات هو الجوهر وذلك لان الموجود على قسمين احدهما الموجود
في شيء آخر وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير
ان يصح مفارقته لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون
في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما شيئه اليه
في القسم الاول لي موجودا في موضوع فذلك الموضوع ايضا لا يخلو من احد هذين الوصفين فان
كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع ورجع البحث
الى الابتداء واستحال ذهاب ذلك الى غير النهاية كما نبين في مثل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة
بالآخرة فيما ليس في موضوع فيكون في جوهر فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا وغير متقوم
بالعرض فيكون الجوهر هو المتقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر فان
السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل المسطح في السطح وايضا فان الاعراض ينسب
الى الوحدة والكثرة وهذه كما نبين لك كلها اعراض وان كان عرض فيهما جميعا معا
في موضوع والموضوع في الحقيقة هو الذي يقيمها جميعا وهو قائم بنفسه ثم قد جوز كثير
ممن يدعي المعرفة ان يكون شيء من الاشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس الى شيئين فقال
ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض لانها فيها موجودة كجزء وايضا
ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى فاذن وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا
لم يكن وجودها فيها وجود العرض فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كثيرا ما قد اشبعنا
القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك فنقول

خلطوا

فرقان

قد علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان الموضوع يعني به ما صار بنفسه وبنوعيته قائما
ثم صار سببا لان يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل كل شيء يحله شيء آخر فيصير بذلك الشيء بحال ما
فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في المحل ويكون ذلك المحل ليس بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما
يحصل قوامه من ذلك الذي حله وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل وصيرته نوعا بعينه وهذا الذي يحل هذا المحل يكون لا محالة
موجودا لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا في الجملة او في المحل وهو في
الجملة كجزء فكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في
شيء وذلك الشيء قائم بالفعل نوعا ثم يقيم الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتقوم
بالفعل بتقويم ما حله او جعلناه انما يتم له نوعيته اذا كانت نوعيته انما تحصل
به او تصير له نوعيته باجتماع اشياء جملتها يكون ذلك النوع فتبين ان بعض ما في المحل
ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فذلك علينا الى قريب
واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كنا قد نقول
لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في الموضوع هو المسمى جوهرا
فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر فلا يكون في موضوع لا محالة
لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس كل في محل فالمحل الحقيقي ايضا جوهر
وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا يكون
الا واحدا وان ذا الاجزاء المكافئ لجزئه لا يكون واجب الوجود فمن هذا تعرف ان هذا المركب
وهذه الاجزاء كلها في انفسها ممكنة الوجود فان لها لا محالة سببا يوجب وجودها فنقول
اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما او يكون غير جسم فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء جسم او لا يكون

جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان تكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرفية ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبريا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نحقق اثبات كل واحد من هذه الاقسام

فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه

واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما ان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ننظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا وتارة يقال للاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كان خطا او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال للانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الفاصل بين اليمين واليسار والعمق قد يقال للثخن المالي بين السطحين وقد يقال لما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى ان ابتدى من اسفل سمي سمكا فهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة والتعين فيها بالمحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان يصير جسما ان تكون متحركة حتى يتعين فيها محور او خط آخر فانها تتحقق جسما بما تتحقق جسميته ثم يعرض لها او يلزمها الحركة وايضا الجسم ليس يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون متناهيا وليس يحتاج في تحققه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره للجسم حتى يتصور الجسم فمن تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما ولا اتصور جسما الا المتصور جسما لكنه اخطأ كمن قال ان الجسم كذا فقد اخطأ في التصديق ولم يخطئ في تصور البسيطة

وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم في تحققه جسما ان يكون له سطح فقد يكون الجسم يحيط به سطح واحد وهو الكرة وليس ايضا من شرط الجسم في تحققه جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع انه محاط بحدود ستة ومع ذلك ليس فيها ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق بالمعاني ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات لاجل جهات العالم او يكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وان كان لا بد من ان يكون اما سماء واما في سماء فتبين من هذا انه ليس يجب في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجه المفهوم من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا اما كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدا هو الطول ثم يمكنك ان تفرض فيه ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم تتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة ولكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس يعنى به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على انه من شانه ان يفرض فيه هذا التقسيم فلذلك هكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بما هو كذا هو جسم واما سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته وهي نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم شيء منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها ابعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة

حدثت ابعاد اخرى مخالفة لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي الكم بالكم فان اتفق ان كان جسم كالفلك
مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل بطبيعة اخرى حافظة لكمالاته الثانية فالجسمية
بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير
الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر لا
يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين فانما له ذلك من حيث هو مقدار ومن
حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرنا وهذه اشياء قد شرحناها
لك بوجه ابلغ في موضع آخر تحتاج الى ان تستعين به ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف
بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته وجسميته التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم
الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان نقصد به صورة هذا من حيث هو
محدود مقدر ما خوذ في النفس ليس في الوجود او نقصد به مقدارا ما ذو اتصال ايضا بهذه
الصفة من حيث له اتصال محدود كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا
الجسم الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيها بعد وننظر في ان
الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان تنقسم ولا يمنع
في ابتداء ذلك المشاهد منها ان لقائل ان يقول ان الاجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد صرفا
بل هو مؤلف من اجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان تنقسم بوجه من
الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيان الطبيعي وخصوصا على اهل المذاهب نقضا
وهو مذهب مخالف بينها بالاشكال فان قال قائل ان طباعها وان اشكالها متشاكلة فهي
يجب ان يبطل مذهبه ورايه بما اوردنا فنقول ان جملة اصغر الاجسام لا قسمة فيه الا بالقوة

ولابالفعل

ولا بالفعل حتى كانه كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تاليف الجسم
المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان يفرد قسم منه عن قسم لكنه ليس يطيع الفصل المفرق
بين القسمين اللذين يمكن فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم
التي هي مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان امرا
لطبيعة الشيء وجوهره او لسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج عن الطبيعة والجوهر
فاما ان يكون سببا تتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض او سببا لا تتقوم
به فان كان سببا لا تتقوم به فجائز من حيث الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التيام عن افتراق
وافتراق عن التيام فيكون هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام والا لم تنقسم
من خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتقوم به كل واحد من الاجزاء
اما تقوما داخلا في طبيعته وماهيته او تقوما في وجوده بالفعل غير داخل في ماهيته ويختلف
فيه فيعرض اولا ذلك ان هذه الاجسام مختلفة الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة
الجسمية التي لها لا تكون مستحيلا عليها ذلك قبول الانقسام وانما يستحيل لها ذلك من حيث صورة نوعها
ونحن لا نمنع ذلك ونجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة ولا الاتصال
لغيره وهذا قولنا في الفلك والذي يحتاج اليه ههنا هو ان يكون طبيعة الجسمية لا تمنع ذلك بما هي طبيعة
الجسمية فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة للانقسام
في طباع الجسمية ان يقبل الانقسام فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه
الابعاد هي الاتصال لا انفسها او شيء يعرض للاتصال على ما نحن فيه ليست اشياء يعرض لها
الاتصال فان لفظ الابعاد اسم للكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال والشيء الذي
هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته يستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل الاتصال فكل انفصال

بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان اخران وكذلك اذا حدث اتصال اعنى الاتصال
بالمعنى الذى هو فصل لا عرض وقد بيّنا هذا فى موضع آخر فقد حدث بعد آخر وبطل كل واحد
فيما كان من خاصية فى الاجسام اذن شىء هو موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال
من المقادير المحدودة وايضاً فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شىء بالفعل ومن حيث هو مستعد
اى استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشىء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً
آخر فيكون الجسم جوهراً مركباً من شىء عنه له القوة ومن شىء عنه له الفعل فالذى له بالفعل هو صورته و
الذى عنه القوة هو مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل ويقول فالهيولى ايضاً مركبة وذلك
لانها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهى مستعدة ايضاً فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل
هيولى ليس شيئاً آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التى لها ليس تجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل
تعدها لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس فى موضوع بالقوة فالاثبات
ههنا هو انه امر واما انه ليس فى موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئاً متعيناً بالفعل
لان هذا عام ولا يصير الشىء بالفعل شيئاً بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شىء
وصورته التى يظن لها هى انه مستعد وقابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى تكون لها بالفعل و
حقيقة اخرى تكون لها بالقوة الا ان يطرأ عليها حقيقة من خارج فتصير بذلك بالفعل وتكون فى
نفسها باعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هى الصورة ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين
اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة الجسمية
من حيث هى صورة الجسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية فى نفسها من حيث هى صورة جسمية لا تختلف
فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان تتنوع بفصول تدخل عليها بما هى جسمية فان دخلتها فصول
تكون امورا تنضاف اليها من خارج وتكون ايضاً احدى الصور المقارنة للمادة ولا يكون حكمها

معها حكم

فيما كان بجانبه صح

بخاصية صح

معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة
وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذى
ليس هو فى نفسه شيئاً محصلاً ما لم يتنوع بان يكون خطاً او سطحاً او جسماً وكالعدد الذى ليس هو
محصلاً ما لم يتنوع بان يكون اثنين او ثلاثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان
ينضاف اليه شىء من خارج ويكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او العددية دونها طبيعة
قائمة مشاراً اليها ينضاف اليها طبيعة اخرى فتتنوع بها بل يكون طبيعة الاثنينية
نفسها هى العددية التى تحمل على الاثنينية وتختص بها والطولية نفسها هى المقدارية
التى تحمل عليها وتختص بها واما ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيفت اليها صورة اخرى
لا يكون تلك الصورة التى تظن فصلاً والجسمية باجتماعها جسمية بل يكون الجسمية حدية بها محصلة
فى نفسها متحققة فانا نعنى ههنا بالجسمية الذى يكون كالمادة لا الذى كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما
فى كتاب البرهان وسنبينه ههنا ايضاح وبيان لك على انك قد تحققت مما تبين لك
الفرق بينهما فانا كالمقدار يجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لها فى ذواتها والمقدار المطلق
لا يكون له فى ذاته شىء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان يكون
خطاً او سطحاً فاذا تحصل خطاً او سطحاً جاز ان يكون الخط فى ذاته مخالفاً للسطح
بفصل هو يحصل الطبيعة المقدارية خطاً او سطحاً واما الجسمية التى نتكلم فيها فهى فى
نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشىء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى
الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يكن الا ان تكون متحصلة فى انفسنا الا المادة واتصال فقط
وكذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئاً آخر فليس لان الاتصال بعينه لا يتحصل الا باضافته
اليه وقرنه به بل بحجج اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس لان لا يوجد الشىء

نا لهذا صح

لأن الاتصال نفسه صح

بالفعل موجودا الهيولى لا تتحصل طبيعة فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى متخصصا
اتم تخصصا الذي هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل
ان يتحصل له طبيعة مشارا اليها الا ان يجعل بالضرورة خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد
لانه المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على سبيل ان ذلك شيء لا يوجد
الامر دونه بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا ليس كذا بل الجسمية يتصور انها وجدت بالاسباب
التي لها ان يوجد بها وفيها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له
ان يوجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فلذلك المقدار لذاته يحتاج الى الفصول حتى يوجد
شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا تخرجه الى ان يصير لحصولها غير المقدار فيجوز ان
يكون المقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة
واحدة بسيطة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية
بفصل داخل في الحقيقة في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز
اذن ان تكون جسمية محتاجة الى المادة وجسمية غير محتاجة الى المادة واللواحق الخارجة
لا تعينها على الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية لا لكل ذي
مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام
مؤلفة من مادة وصورة

الجسمانية

فصل في ان المادة الجسمية لا تتعرى عن الصورة

ونقول الآن ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان توجد
بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء
بالفعل محصل قائم وايضا استعداد لقبول شيء آخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة
الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة وايضا انها اذا فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون

لها وضع

لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان ممكنا ان تنقسم فهي
لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان تنقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة
ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة بالذات ممتازة على ما علمت في مواضع واما
ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه الاشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل
فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك هو الى كمال مقداره تحركا على الاتصال فان حل فيه
المقدار دفعة وحصل لا محالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صار في المقدار مختصا
بحيز والا لم يكن حيزا اولى به من حيز فقد صار في المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد
صار فيه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا وقد
فرض غير متحيز البتة هف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار ان وافاه
وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز ولم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة
المحتملة له فيكون ح لا حيز له وهذا مح او يكون في حيز يمكن ان يكون له الا انه يختص بعضه وهذا
مح وهذا يظهر ظهورا اكثر في توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك
المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وحال ليست في حيز ولا يجوز ان يكون المدرة تحصل
في كل حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرية لا تجعله شاغلا لكل حيز لنوعه ولا
تحصله اولى بجهة من حيزه دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة مخصوصة من جهة
كلية الحيز ولا يجوز ان تحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص لها بها من الاحوال اذ ليس الا
اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال للحصول في اي جهة كان من الجهات الطبيعية
لاجزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب
منه بقسر قاسر خصص ذلك القرب او اتجاهه الى ذلك الحيز بعينه بحركة مستقيمة او حدوثه في الابتداء

ذلك القاسر اتجاهه بحركة

هناك او بذلك القرب او وقوعه فيه ينقل ناقل لذلك تخصص وقد اشبع لك الكلام في هذا فالهيولى
التي للمدة لا تخصص بعد التجريد ثم تلبس الصورة المدرية بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك
الجهة لتلك المناسبة لا النفس كونها هيولى اولا ولا النفس اكتسابها الصورة ثانيا تخصصت بها
وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبولها المقدار بكماله لا دفعة بل على الانبساط وعلى ان كل ما
من شانه ان ينبسط فله جهة وكل ما له جهة فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل
لا وضع له ولا حيز وهذا خلف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الجسمية فممتنع ان توجد لا حيز له
بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات لا جزء لها في القوة ولا في الفعل تقبل الكم فتبين
ان المادة لا يبقى مفارقة وايضا فانها لا يخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلة لشيء
لا تعرى عن مقبول لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق بانه يقبل فيكون بوجودها
الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون المقدار الجسماني هو الذي
عرض له وحيزه انه بحيث له بالقوة اجزاء بعد ان ما لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز
ولا كمية ولا قبول قسمة فان كان وجوده الخاص الذي به يتقوم لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون
ما هو متقوم بانه لا جزء له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان يبطل عنه ما يتحقق يتقوم به بالفعل ثنا لا حيز له
فورود عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا ما يتقوم به الهيولى بل الامر آخر فيكون ما فرضناه
وجودا خاصا ليس وجودا خاصا به تتقوم هو فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة
بالقوة والفعل وصورة اخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين مشترك هو
القابل للامرين من شانه ان يصير مرة ولبس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى في قوته ان ينقسم اعني القوة
القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد
غير الآخر وكل منهما يفارق الصورة الجسمانية فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل

واحد منهما

واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم الا انه زيل عنه الصورة الجسمانية
حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو اما ان يكون هذا الذي بقي جوهرا وغير جسم
هو بعينه مثل الذي هو كجزئه الذي بقي كذلك مجردا او مخالفة فان خالفه فلا يخلو اما
ان يكون لان هذا بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية
او صورة لا يوجد لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية او غير ذلك لا يوجدان
لها فان بقي احدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة فانما عدم احدهما برفع الصورة
الجسمانية فيجب ان يعدم الآخر وذلك بعينه وان اختص بهذا كيفية والطبيعة واحدة
ولم تحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة
فيجب ان يكون حال الآخر كذلك فان قيل ان الاولين وهما اثنان يتحدان فيصيران
واحدا فنقول ومن المحال ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما موجود
فهما اثنان لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف
يتحد بالموجود وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين
بل فاسدان بل بينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي
مادة واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما
صورة جسمانية لها صورة مقدارية وهذا خلف واما ان يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حكم
حكم الشيء ولم ينفصل عنه ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد يفصل عنه غيره وحكمه مع غيره
وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا هف اعني ان يكون حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا
من كل جهة اعني يكون لو كان الشيء لم ينقص بان يؤخذ منه شيء كما اذا اخذ منه شيء وحكمه
ولم يضف اليه شيء حكمه وقد اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات

ان يصير اثنين فى طباع ذاته استعداد للانفصال لا يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض
غير استعداد الذاتي وذلك الاستعداد محال الا بمقارنة المقدار الذاتي فبقى ان المادة لا تتعرى
عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار له فليس بكم بذاته فليس يجب ان يختص ذاته
بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت الصورة الجسمية واحدة ونسبة ما هو غير
متحيز ولا متكمم فى ذاته بل انما يتجزى او يتكمم بغيره الى اى مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة
والا فله مقدار فى ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه فهو للكل والجزء واحد لانه محال
ان يكون جزء منه يطابق جزءا من المقدار وليس فى ذاته جزء فتبين من هذا انه يمكن ان تصغر المادة
بالتكاثف وتكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضى فى الوجود
ذلك المقدار وذلك السبب اللايح اما ان يكون الصورة والاعراض التى تكون فى المادة او سببا من خارج فان
كان سببا من خارج فاما ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط امر آخر او بسبب استعداد خاص فيكون
حكم هذا وحكم القسم الاول واحدا يرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها تختلف مقاديرها
واما ان لا يكون الافادة بسبب ذلك وبتوسطه فيكون الاجسام متساوية الاستحقاق للكم
ومتساوية الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا فليجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه
دون حجم الا لامر واعنى بذلك الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس
كونها مادة ولا ايضا لكونها مادة لها صورة بالكمية بل يكون للمادة شئ لاجله يستحق ان
يصور بعينها المصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان تختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان تختلف
بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا ولئن كان الاشد والاضعف قد يقال انه يوجب الاختلاف فى
النوع لكن بين الاختلاف بالنوع مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة
معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد تتهيأ بعينها المقادير مختلفة وهذا ايضا

مبدأ للطبيعيات

مبدأ للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس حيزه الخاص به بما
هو جسم والا لكان كل جسم كذلك فهو اذن لا محالة مختص به بصورة ما فى ذاته وهذا
بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات فيكون لصورة ما صار كذلك
لانه بما هو جسم قابل له ولها ان يكون قابلا لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة
فى الطبيعيات فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تتقوم
بالفعل بالصورة فاذن المادة اذا جردت فى التوهم فقد فعل بها ما لا تتبع معه فى الوجود
~~الجسمانية انما تتقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة~~ فقد صح ان المادة

فصل فى تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود

فقد صح ان المادة الجسمانية انما تتقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا
فان الصورة المادية ليس يوجب مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف
فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من
الصور الجسمية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك هذه المادة
نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه منه شئ بالفعل الا
ببحث ونظر نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة الى المستعد له وبينهما علاقة الاضافة
لكن كلامنا فى مقايسة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة او يلزمهما
وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا فى الحال بين المادة والصورة من حيث هي موجودة والاستعداد
لا يوجب علاقة مع شئ هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
ما بين العلة والمعلول او لها ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئين فى الوجود
ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر ولكن لا يوجد احدهما الا والآخر يوجد وكل شئ ليس احدهما علة

متكافئ الوجود

للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينهما هذه العلاقة فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث
هو ذات بل يكون امرا معه حتى يكون رفعا لا يخلو عنه بحلول ان يكون مع رفعه لا ان رفعه موجب اذ كان لا بد
وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علته
فقد بان لك هذا قبل في مواضع عدة على التفصيل وسنزداد ايضا حالا في خلل ما نقوله واما الآن
فقد علمت ههنا انه فرق بين ان يقال في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين ان يقال لا بد من ان يكون
مع رفعه رفع الشيء فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين المذكورين علة رفع الآخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع
الآخر فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجبه فيه شيء ثالث غيرهما او يجب رفع شيء ثالث
حتى انه لو لا ما رفع عرض لذلك الثالث لم يكن رفع هذا او لا يكون شيء من ذلك فان لم يكن بل كان ليس
يرتفع هذا الا مع ذلك وذلك الا مع هذا امر غير سبب ثالث غير طبيعتهما او طبيعة كل واحد منهما متعلقة
في الوجود بالفعل بالآخر فاما ان يكون ذلك لماهيتهما فيكون مضافة وقد بان انها ليست مضافة
واما ان يكون في وجودها وبين ان مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته ممكن الوجود
لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الآخر فقد بينا هذا فيجب ان
يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في آخر الامر اذا ارتقينا في العلل شيء ثالث ويكون ذلك
الشيء الثالث من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه
علة بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان برفع شيء ثالث وقد قلنا ليس كذلك هف فقد بطل هذا
وبقي الحق احد القسمين الآخرين فان كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى يكونا هما معلولين له
فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة ذات الآخر فانه لا يخلو اما ان يكون
ذات كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة
القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا محال وقد بان ان هذا مستحيل فيما سلف من اقاويلنا واما ان يكون

من شيء ثالث ويكون في آخر الامر اذا

اذا ارتقينا في العلل شيء ثالث ويكون في آخر الامر صح

احدهما بعينه

احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة المتوسطة والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي
قلنا ان العلاقة بينهما علاقة يكون بها احدهما علة والآخر معلولا فاما ان كان رفع احدهما
يوجب رفع ثالث يجب عليه رفعه رفع الثاني منهما فقد صار احدهما علة للعلة وعلة العلة
علة والامر يستقر في آخره على ان يكون احدهما معلولا والآخر علة فلننظر الآن ايهما ينبغي
ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة
انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو
مستعد له فلو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما له من غير استعداد واما ثانيا فانه لمن المستحيل ان
يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صارت بالفعل ثم صار
سببا لشيء آخر سواء كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن البتة موجودا اولا
وهو ليس سببا للثاني والا ان تقوم به الثاني بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء كان ما هو
مسبب له يقارن ذاته او يكون مفارق ذاته فانه يجوز ان يكون بعض الاسباب وجود الشيء انما يكون
عن وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض الاسباب وجود الشيء انما يكون عن وجود شيء مباين لذاته
فان العقل ليس يتنقض تحصيل عن تجويز هذا ثم البحث لو وجب وجود القسمين جميعا فان
كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا ليس
بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملتزمة لمقارنة الصورة بل على ان ذاته يستحيل
وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه اذا كانت المادة
هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف لها في ذاتها وما يلزم عن الشيء الذي لا اختلاف
فيه لا اختلاف فيه البتة فكان يجب ان تكون الصورة المادية لا اختلاف فيها فان كان اختلافها
لامور يختلف من احوال المادة فتكون تلك الامور هي الصورة الاولى في المادة ويعود

مفارق لذاته صح

الكلام جذعا فان كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشيئا آخر مع المادة ليس في المادة حتى
لا يكون المادة وحدها العلة القريبة بل المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر والمادة اذا
اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في المادة وان شذ عن ذلك الآخر واجتمع مع المادة حصلت صورة
غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة لها قبول الصورة واما خاصية كل
صورة فانما تكون عن تلك العلل وانما يكون كل صورة هي بخاصيتها فيكون علة وجود كل صورة بخاصيتها
هي الشيء الخارج ولا يكون للمادة في تلك الخاصية صنع وانما كانت تلك الصورة موجودة ووجودها بتلك
الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصيته وجود كل صورة الا انها لا بد منها فان توجد الصورة فيها
وهذه خاصية العلة القابلية فيبقى لها القبول فقط فقد بطل ان يكون المادة علة للصورة بوجه
من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر بل يمكن ان يكون الصورة
وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا تفارق المادة فتمادتها فذلك جائز فيها واما الصورة
التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه
الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها ويكون للصورة المستأنفة مادة
اخرى توجد عنها ولكان يكون تلك المادة حادثة ولكان يحتاج لها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون
علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن مستحيل
ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك
الشيء وبصورة كيف كانت تصدر عنه فيها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا تفارق الا بصورة اخرى
تفعل مع العلة التي عنها مبداء وجود المادة ما كان يفعله الصورة الاولى فيها ان هذا الثاني
يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذي كان يفعله الاول وكثير من الامور الوحدة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والانارة انما تحصل بسبب مضي من

كيفية لا

كيفية لا بعينها تجعل الجسم المستنير قابلا لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية يقيم
الشعاع على خاصية غير الخاصية التي تقيمه كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا تستأنف فيما
لفظنا به من نفوذ الشعاع وانعكاسه بعد انك بالعرض بصير ولا يبعد اذا تاملت ان تجد
لهذا امثلة اشد موافقة ولا يضرك ان لا تجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء
مثال ولقائل ان يقول انه اذ كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له فاذا
بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة
بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس
ليبطل البتة فانه يكون دائما موجودا ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة فيكون لو لم يكن ذلك
الشيء لم يكن المادة ولو لم يكن الصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو بطلت الصورة الاولى لا
تعقب الثانية لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده فلا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هو
صورة فكان يستحيل ان يفيض عن ذلك الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شريكه او شريطة وقد كان
ذلك الشيء انما هو علة لا لا وجود الشيء لا يستبقى الا بالصورة ولما كان يمكن ان يكون ذلك الشيء موجودا
دونه ولكن لقائل ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام
والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول
انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد
وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة
ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت واما ما هذا الشيء فستعلمه بعد فالصورة اما صورة لا
يفارق المادة واما صورة يفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها فالصورة التي تفارق المادة الى
عاقب فان معقبها فيما يستبقيها بتعقيب تلك الصورة فيكون الصورة من وجه واحد واسطة بين

المادة المستفادة وبين مستبقيها والواسطة في التقويم فانه اولا يتقوم ذاته ثم يتقوم به غيره
اولية بالذات وهي العلة القريبة هي المستبقي في البقاء فان كانت تتقوم بالعلة المستبقية
للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل او كالاتم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها
ثم يقام المادة بها فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل الاولية
للمادة حتى يكون المادة مفيضها وموجدها بنفسها فيلزم موجبة بوجودها ما يستكمل به فيلزم
من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث موجبة موجدة فيلزم المادة يوجب وجود شيء في نفسها
تتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل غيره من حيث هو موجب فيلزم المادة ذات امرين باحدهما
تستعد وبالآخر يوجد عنه شيء فيلزم المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الآخر امر زائد على
كونه مادة يقارنه ويوجب فيه اثرا كانه لطبيعة للحركة في المادة فيلزم ذلك الشيء هو الصورة
الاولى فيعود الكلام جذعا فان الصورة اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بعينها
موجودة بالقوة دائما وانما تصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة
ما بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها انها في نفسها بالقوة
يكون موجودة وانها بالفعل بالصورة ويلزم من حق ما يسمى مادة ان يسمى صورة ويسمى صورة
ان يسمى مادة والصورة وان كانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة
المفيدة اياها الهيولى وكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا تتقوم
بالمعلول ولا الشيئين اثنين يتقوم احدهما بالآخر بان كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده
فقد بان استحالة هذا وبين لك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الملازم الذي لا يفارقه
فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا ان علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا توجد
الا مع المعلول لا ان علة وجود العلة هي المعلول او كونه مع المعلول بل كما ان العلة اذا

كانت علة

كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها ان
يتقوم شيئا ذلك الشيء يقارن لذاتها فكان ما يتقوم شيئا بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده
وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه مثل الجواهر للاعراض التي يلحقها
ويلزمها والمزاجات ويتبين بهذا ان كل صورة لو وجدت في مادة بجسمية فعلية ما لوجدت اما الحادثة
فذلك ظاهر فيها واما الملازمة للمادة فلان الهيولى الجسمية انما خصصت بها العلة و
سنبين هذا اظهر في مواضع اخرى

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع وعرضيتها

فنقول قد بينا ماهية
الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة فاما الجسم فانا بينا انه مستغن عنه
مستغنى عنه
واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن
مثبتوه من بعد وعلى انك ان تذكرت ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم
فبالحري ان ننتقل الآن الى تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشر فقد فهمت ماهياتها
في ابتداء المنطق ثم لا يشك ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عام للشيء ضرورة
وكذلك النسب التي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل وفي الانفعال فانها احوال عارضة للاشياء فيها
كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل
في المفعول فان ذلك وسلم له فليتصرف فيما نرومه من ان الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع
وان كان ذلك لغير الفاعل فيبقى من المقولات ما يقع فيه اشكال انه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتان
مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس رأى ان يجعل الخط والسطح والمقدار
في الجسم من الجوهر وانه لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه المبادئ مبادئ الجوهر وبعضهم اخذ ذلك في

الكم المنفصل اي الاعداد وجعلها مبادي الجواهر واما الكيف فقد راى آخرون من الطبيعيين انها ليست
محمولة البتة بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر آخر والرائحة جوهر آخر وان من هذه قوام الجواهر
المحسوسة واكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف
فالاحرى بها ان تورد في العلم الطبيعي وكنا قد فعلنا ذلك واما اصحاب جوهرية الكم فمن ذهب
الى ان المتصلات هي الجواهر ومبادي للجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد المقومة للجواهر الجسمانية
وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجوهر فهو اولى بالجوهرية وقد جعل النقطة
اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه مبادي الجواهر الا انهم جعلوها
مؤلفة من الوحدات فصارت الوحدات مبادي المبادي ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة
في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون في كل شيء وتكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية
ذلك الشيء فان الوحدة في الماء غير الماء وفي الهواء غير الهواء ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان
يكون شيئا هو الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون هو واحدا متعينا فيكون الوحدة مبدأ
للخط وللسطح ولكل شيء ما لا يكون سطح الا الوحدة الاتصالية الخاصة وكذا الخط والنقطة ايضا
وحدة لكنها ذات وضع فالوحدة علة لكل شيء واول ما تتكون وتحدث عن الوحدة العدد ثم
فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة وحدة وضعية والخط اثنوية
وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء
حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم نشتغل
بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب ان نحقق طبيعة انواع الكمية والاولى
بنا ان نحقق طبيعة الواحد فانه يجب علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذه المواضع
بشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان

احقيقة له

الواحد

الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من التأمل واما للمتصلة فلان الاتصال وحدة
ما وكانه علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يعد و
كونه بحيث يعد هو كونه بحيث ان له واحدا

فصل في الكلام في الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها
بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض
والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع و
محمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما المحمولان في
موضوع كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد اي عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد
الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل
عليهما عرض واحد لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد
بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد
قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته فالواحد
بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع
قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد موافق احد قسمي الباب الاول وان كان هناك ثم
اختلاف في الاعتبار فاذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد
بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا
كانت طبيعة النوع كلها في شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو
من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي وتأمل هذا في الموضوع الذي نتكلم فيه على الكلي او تذكر مواضع
سلفت لك واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة

ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة فقط اما في الخطوط فالذي لا زاوية له وفي
السطوح ايضا البسيط المسطح وفي المجسمات المجسم ايضا الذي يحيط به سطح ليس فيه انفراج عن زاوية ويليه
ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقي عند مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية
ويليه ان يكون الاطراف متماسة مماسا يشبه المتصل في تلازم حركة بعضها البعض فيكون وحدتها كانها
تابعة لوحدة الحركة لان هناك التماما وذلك كالاعضاء المؤلفة من اعضاء واولى ذلك ما كان
ان التمامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه تضعف وتخرج من الوحدة الاتصالية الى
الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة وذلك ان الوحدة الاتصالية
لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل فهنا كثر عشيتها وحدة لا تزيل عنها
الكثرة والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء
او هواء ويعرض الواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فلان الموضوع للمتصل بحقيقته
جسم بسيط متفق الطبايع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدا
ايضا في الطبيعة من حيث انه طبيعة لا تنقسم الى صورة مختلفة بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك
انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان
ينظر فيه من وجوب الطبيعة التي عرض لها الواحد فيكون الواحد بالعدد منه بالتمام من الطبيعة التي
لها الوحدة وان تكثر تتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعة ذلك كالماء الواحد و
الخط الواحد فانه قد يصير مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون
قد يتكثر من وجه آخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث هو
طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى واذا قسم الى نفس وبدن فيكون ليس بنفس
وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع انه شيء ليس منقسم

طبيعة اخرى

في الخطوط

طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان تلك الطبيعة هي الوضع
وما يناسب الوضع فيكون نقطة نقطة والنقطة لا ينقسم من حيث نقطة ولا من جهة اخرى وههنا
طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل
له وجود غير الذي يفهم من انه لا ينقسم وليس في ذلك وجود بوضع وليس ينقسم في طبيعة ولا في جهة اخرى فاما
الذي لا يكون ههنا طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبداء العدد عن التي اذا اضيفت الى غيرها
كلها صار مجموعها عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم فيه هو في الذهن فضلا عن قسمة
مادية مكانية او زمانية ولنعد القسم الذي يتكثر فيه من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن
حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة وهذا
هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره في طبيعة انما هي الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك
هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد ما وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل
المائية بل المقارنة الى السبب الذي هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة ايضا بالموضوع
لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك اشخاص الناس فانه ليس من شان عدة
موضوعاتها ان يتحد موضوع انسان واحد منها ثم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس
المجتمع من الكثرة واحدا بالنوع وليس حاله حال كل قطعة من الماء فانها واحدة في نفسها من موضوعها
والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع او من شان موضوعاتها ان يتحد موضوعا واحدا فيكون جملتها
ماء واحد لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون حاله فيه جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان
كان فهو تام وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير واحد وهذه
الوحدة التمامية اما ان يكون بالعرض والوضع كدرهم تام ودينار تام واما ان يكون بالحقيقة و
ذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له بيت واحد واما بالطبيعة

كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم قد يقبل زيادة في استقامته ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التام واما المستدير فانه ليس يقبلها بل حصلت له بالطبع لتحاط المركز من كل جهة فهو تام

فهو واحد بالتمام وينبغي ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحد من هذه الجهة فيكون لبعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير وبعضها لا يلزمه التمام كالعدد والخط المستقيم واما الواحد بالمناسبة

فهو منكسبة ما مثل ان حال السفينة وعند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة فان هاتين حالتان متفقتان وليس واحدة منهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة

بهما هي وحدة بالعرض واما وحدة المحالتين فليس هي الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض ونقول من راس ان ذلك الوحدة اما ان يقال على اشياء هي كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد بالعدد وقد تبينا

انا حصرنا اقسام الواحد بالعدد فلننتقل الى الحقيقة الاخرى فنقول واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينهما في معنى ما بان يكون اتفاقهما في النسبة او في محمول غير

النسبة واما في موضوع والمحمول اما جنس واما فصل واما نوع واما عرض فليكون سهلا عليك في هذا الموضع ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد وانت تعرف مما قد عرفت انها اولى بالوحدة

والسبق استحقاقا بما فتعرف ان الواحد بالجنس اولى بالواحدة من الواحد بالمناسبة وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب

التام من الذي لا ينقسم اولى من الناقص والواحد قد يطابق الموجود فان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود لكن مفهومهما كما علمت يختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر

شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل في تحقيق الواحد والكثير

وابانة ان العدد عرض الذي يصعب الان علينا تحقيقه ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما

الكثرة

١٣١

الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هي المجتمع من واحدات

فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الوحدات او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ

لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الوحدة ويكون ايضا قد اخذنا في حده العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ثم

ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان يكون الكثرة اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند ٧ بوثيا ح

تخيلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي

ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك نأخذ الكثرة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول عندنا

لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة ولو على ان المراد ٩ بوثيا ح

بهذه اللفظة التي المعقول عندنا بديا الذي لقائل هذا الاخر وليس هو فيتلبه عليه بسلب هذا عنه

والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد

ليس كالجنس للعدد وحقيقة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم

ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة قد تؤلف ففقوا ......

من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فيقال انه كما ان هذه الاشياء ليس وحدات بل اشياء موضوعة

للوحدات كذلك ايضا ليس كثرة بل هي اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء هي واحدات لا وحدات

كذلك هى كثرة لا كثرة والذى يجب ان انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات
ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج تصورها للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة
او المساواة اما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورها بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند
العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التى يجب ان يؤخذ فى حدها الكمية فيقال ان المساواة
هى اتحاد فى الكمية والترتيب والذى اخذ فى حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم
ان هذه التعريفات كلها تنبيهات مثل التنبيه بالامثلة وبالاشياء المترادفة وانما هذه المعانى متصورة كلها
او بعضها لذواتها وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينبه عليها ويميز فقط فنقول الآن ان الوحدة
اما ان تقال على الاعراض واما ان تقال على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا ولا شك فى ذلك
واذا قيلت على الجواهر فليست تقال عليها كالفصل ولا الجنس البتة اذ لا مدخل لها فى تحقق ماهية جوهر من
الجواهر بل هى امر لازم للجوهر كما علمت فلا يكون اذن قولها عليها قول الجنس والفصل بل قول عرض فيكون الواحد
جوهرا والوحدة هى المعنى الذى هو العرض فان العرض الذى هو احد الخمسة وان كان كونه عرضا بذلك المعنى
قد يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما يجوز ذلك عليه اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهو
لا محالة عرض بالمعنى الآخر اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له فلننظر
الآن فى الوحدة الموجودة فى كل جوهر التى ليست كجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر فنقول
ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخل اما ان يكون مجردا ان لا ينقسم وليس هناك
طبيعة هى المحمول عليها انها لا ينقسم او يكون هناك طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان
يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم فان كان ذلك لا محالة غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون
ذلك الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة فى عرض لا محالة ثم فى جوهر وان كان جوهرا
والوحدة لا تفارقه فهى موجودة فيه وجودها فى الموجود لا فى موضوع وان كانت تفارقه فقد يكون الوحدة

اذا فارقت

كما علمت ان الوحدة تعرض بجميع الاشياء ١٢

اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لجوهر آخر يصير اليه ويقارنه اذ فرض وجودها مقارنة لجوهرية
ويكون ذلك الجوهر لعله يصير اليها هذه الوحدة لم يكن له وحدة وهذا محال او يكون له وحدة كانت
ووحدة لحقت فيكون لها وحدتان لا وحدة فيكون جوهران لا جوهرا واحدا لان ذلك الجوهر واحدان
وهذا محال وايضا فان كانت كل وحدة فى جوهر آخر فاحد الجوهرين لم تنتقل اليه الوحدة وعاد الكلام
جذعا فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين وان كانت كل وحدة فى الجوهرين جميعا فتلك
الوحدة اثنوة هف فتبين ان الوحدة ليس من شانها ان تفارق الجوهر الذى فيه ونبتدأ فنقول
انه وان كانت الوحدة ليست مجردة انها لا ينقسم بل كانت وجودا لا ينقسم حتى يكون الوجود داخلا فى الوحدة اى موضوعا
لها فاذا فرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن انه يوجد بذاتها تماما وجودا لا ينقسم مجردا
ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل تكون الوحدة وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا فى
موضوع فهذا فلا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه وان كان للاعراض وحدة يكون وحدتها غير وحدة
الجواهر ويكون الوحدة تقال عليها باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما تأليفه من وحدة الاعراض
ومن الاعداد ما تأليفه من وحدة الجواهر فلينظر هل يشتركان فى معنى الوجود الذى لا ينقسم اولا
يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة فى احدهما وجودا منقسما وفى الاخرى ليس كذلك ولسنا
نعنى نحن بوحدة الاعراض او الجواهر ذلك حتى نعنى فى احدهما بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان
اشتركا فى ذلك المعنى فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذى اياه نعنى بالوحدة
وذلك المعنى اعم من المعنى الذى ذكرناه قبيل الآن فان ذلك كان يلزم مع كونه وجودا لا ينقسم ان
يكون وجودا جوهريا اذ قد كان يمكن فرضه مجردا اى ذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض
وليس يلزم ان يقول انه ان كان عرضا لم يعرض للجوهر فان كان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به العرض والعرض لا يعرض له
الجوهر حتى يكون قائما به فيه فاذا الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلا منافيها ومن حيث هى وجود لا ينقسم فقط

بلا زيادة أخرى وذلك لا تفارق موصوفاته والآحاد ذلك المعنى الأخص فإن كان هذا هو المعنى أن
يكون الوجود وجوداً غير منقسم في الأعراض والجواهر ويجوز مع ذلك أن يفارق فيكون جوهراً عرض لعرض أو
تكون الوحدة مختلفة في الجواهر والأعراض فتبين أن الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم
للأشياء وليس لقائل أن هذه الوحدة إنما لا تفارق على سبيل ما لا تفارق المعاني العامة قائمة دون فصولها
كما لا تفارق الأشياء الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية بل إنما يوجب العرضية امتناع
مفارقة تكون للمعنى المحصلة الوجود المتخصصة فنقول ليس الأمر كذلك فإن نسبة ما فرضناه أعم إلى ما فرضناه
أخص ليس نسبة المنقسم إليه بفصل مقوم فقد بيّنا أن الوحدة غير داخلة في حد جوهر أو عرض بل النسبة
لازم عام وإذا أشرنا إلى بسيط واحد منه كان متميزاً الداعي التخصص الذي يقارنه لا كاللونية التي في
البياض فإذا صح أنه غير مفارق فصح أن المحمول الذي هو بمعنى لازم عام مشتق الاسم من معنى بسيط هو معنى
الوحدة وذلك البسيط عرض وذلك إذا كانت الوحدة عرضاً فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

فصل في أن المقادير عرض وأما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات

أما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو
الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع وأما الجسم بالمعنى الآخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا
عنه وهذا المقدار فقد بان أنه في مادة وأنه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا
محالة ولكنه من الأعراض التي تتعلق بالمادة وبشيء في المادة لأن هذا المقدار لا يفارق المادة
إلا بالتوهم ولا تفارق الصورة التي للمادة لأنه مقدار المتصل الذي يقبل أبعاداً كذا وهذا لا يكون
بلا هذا المتصل كما أن الزمان لا يكون إلا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل
بحيث يمسح بكذا أو كذا مرة منه أو لا ينتهي المسح إلى أن يتوهم غير متناه توهماً وهذا مخالف لكون الشيء
بحيث لها يقبل فرض الأبعاد المذكورة فإن ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم وأما أنه يمسح بكذا كذا مرة

او انه لا ينفى

فيه أن السطح يحصل بسببه النهاية لا أن السطح نفس النهاية

او انه لا ينفى مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته
وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة لكن هي والصورة تفارقان المادة في الوهم
وأما السطح والخط فالحري أن يكون له باعتبار أنه نهاية وباعتبار أنه مقدار وأيضاً
للسطح اعتبار أنه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الأبعاد المذكورة أعني بعدين فقط متقاطعين
على زاوية قائمة وأيضاً أنه يقدر ويمسح ويكون أعظم وأصغر وأنه تعرض فيه بحسب
اختلاف الأشكال فعلينا أن نتأمل هذه الأحوال فيه فنقول أما صحة قبوله لفرض البعدين فإنما
هي ذلك لأنه نهاية الجسم الذي هو قابل الفرض الثلاثة فإن كون الشيء نهاية لقابل الثلاثة
من حيث هو نهاية يمثل ذلك لا لأنه نهاية مطلقاً فمقتضاه أن يكون قابلاً لفرض بعدين
وليس هو بهذه الجهة مقداراً بل هو بهذه الجهة مضاف وإن كان مضافاً لا يكون مقداراً
وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقاً وبين المضاف الذي هو المقولة الذي لا يجوز على
ما يتقوم أن يكون مقداراً أو كيفاً وأما أنه مقدار فهو بالجهة الأخرى التي بها يمكن أن يخالف
غيره من السطوح في القدر والمساحة ولا يمكن أن يخالفها بالمعنى الأول بوجه لكنه من
الجهتين جميعاً عرض فإنه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لأنه موجود فيه لا كجزء
ولا يقوم دونه وقد قلنا إنه ليس من شرط الموجود في شيء أن يطابق ذاته وأما أنه قلنا
هذه في الطبيعيات فعلينا أن نتأمل هاهنا كأن عرضت من هذه الجهة شبهة في أيضاً
هو من حيث هو مقدار عرض ولو كان كون السطح بحيث يعرض فيه بعدان أمراً له في
نفسه لم تكن نسبة المقدارية في السطح إلى ذلك الأمر نسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية
بل يكون نسبة ذلك المعنى إلى المقدارية في السطح نسبة فصل الجنس والنسبة
الأخرى نسبة عارض إلى صورة وأنت تعلم هذا بتأمل الأصول واعلم أن السطح

لوضيته ما به يحدث ويبطل في الخارج بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطع وقد
يكون سطح الجسم مسطحا فيبطل من حيث هو مسطح فيحدث مستديرا وقد علمت فيما سلف من الاقاويل
ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكروية وللتسطيح في الوجود ولذلك ليس
ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل يترادف عليه فكذلك السطح لان السطح اذا
زال عن شكله حتى يبطل ابعاده فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحدة
التي بالفعل وقد علمت هذا من اقاويل الاخرى وقد علمت انه لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال
غيرها للانفصال وقد علمت انه اذا التقت سطوح ووصل بعضها ببعض تاليفا يبطل الحدود
المشتركة كان الحادث الكائن سطحا آخر بالعدد بل لو اعيدت الى تاليفها الاول لم يكن ذلك السطح الاول
بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد واذا عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت
في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه اعراض لا تفارق المادة وجودا وقد عرفت
ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي في طباعها مادية توهما ايضا فقد بقي ان يعلم كيف ينبغي
ان يفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما وان الخط يفارق السطح توهما فنقول ان هذه
المفارقة يفهم في هذا الموضع على وجهين احدهما ان يفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا
سطح والآخر ان يلتفت الى السطح ولا تلتفت الى الجسم اصلا انه معه وليس معه وانت تعرف
ان الفرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين ان تنظر الى الشيء وحده وان كان معتقدا انه مع غيره
لا يفارقه وبين ان تنظر اليه وحده مع شرط اضافة رفع ما هو معه فتحكم ما عليه بانه كما التفت
اليه وحده حتى يكون هو في وهمك قائم وحده فهو مع ذلك مفرق بينه وبين الشيء الآخر
محكوما بانه ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط والنقطة قد يمكن ان يتوهم
خطا وسطحا ونقطة مع فرض انه لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن

باطلا وذلك

باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مقدارا ليس فيه نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع خاص
ويتوهم له جهتان تتوصلان الصائر اليه ايضا الى ان يلقى جانبين عنيزين كما علمت فيكون قد توهم
سطحا غير سطح فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحدين وان توهم السطح نفس النهاية التي تلي
جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك او نفس الجهة والحد على ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو
نهايته متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يقال من ان النقطة
ترتسم بحركتها الخط فانه امر يقال للتخيل ولا امكان وجود له لان النقطة لا يمكن ان تفرض لها
مماسة منتقلة فانا قد بينا ان ذلك جائز فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تنبسط فكان لا يبقى
الشيء بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة بقيت مبدأ خط لبعد المماسة ولا
يبقى امتداد بينها وبين اجزاء المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة واحدا كما علمت في
الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك
كيف تبقى ما هي مبدأ له رسما ثابتا بل انما ذلك في الوهم والتخيل فقط وايضا فان حركتها
تكون لا محالة وهناك شيء موجود يكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم
سطح او خط بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فيكون هذه الاشياء موجودة قبل
حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فقط
واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح
وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي
ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يكون محاطا
بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية
من غير ان ننظر الى حال نهاياته من جهة اخرى وكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة